

Satans sokratiske sannhetsvitne

Om Kierkegaards Sokrates og selvforståelse under Kirkekampen

Eirik Mikal Nome



Masteroppgave i Idéhistorie

UNIVERSITETET I OSLO

15.11.2013

Satans sokratiske sannhetsvitne

Om Kierkegaards bruk av Sokrates, samt hans selvfremsstilling og -forståelse under Kirkekampen.

© Eirik Mikal Nome

2013

Satans sokratiske sannhetsvitne

Eirik Mikal Nome

<http://www.duo.uio.no/>

Sammendrag

Her har jeg gjort følgende: Etter en gjennomgang av Kirkekampen, med fokus på Kierkegaards metakommunikasjon, selvframstilling og posisjonering i denne, ser eg på Kierkegaards Sokrates-bilde gjennom forfatterskapet, med spesielt hensyn til tiden etter *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Både personlige forhold og revolusjonen i 1848 påvirker Kierkegaards tenkning og fører det i en strengere religiøs retning, samtidig som han blir avgjørende kritisk til sin egen samtids danske kirke, som er ledet an av biskop Mynster. Istedenfor å være seg sitt ansvar bevisst som religiøs institusjon, følger den etter og tilpasser seg de demokratiske endringene, som for Kierkegaard betyr både enkeltmenneskets og kristendommens fallitt. Det er i denne situasjonen han blir og føler seg isolert, både i sin samtid og kristendommens historie. Sokrates blir derfor viktig som ubesudlet førkristelig filosof, i tillegg til at han er motsats til hegelianismen. Han blir også en skikkelse Kierkegaard på et personlig plan henvender seg til, og identifiserer seg med. Denne identifiseringen kan spores helt tilbake til 1835, så spørsmålet om hvordan og i hvilken grad Kierkegaard identifiserer seg med ham, henger sammen med hvilken Sokrates, eller hvilken versjon av Sokrates det er snakk om. I hvilken grad Sokrates-skikkelsen eller Kierkegaards forhold til Sokrates endres gjennom de ulike fasene er et ennå ikke ferdigbesvart spørsmål. Selv om det heller ikke er forsøkt besvartsom hovedproblem i sekundærlitteraturen, gir spesielt de ulike oppfatningene om brudd eller kontinuitet mellom forfatterskapet og kirkestormen ledetråder som også belyser Sokates rolle.

Forord

Jeg vil gjerne takke for anledningen til å skrive en masteroppgave om Søren Kierkegaard. det har vært en givende prosess. Veileder Trond Berg Eriksen har gitt gode råd og lesetips, samt foreslått temaet til oppgaven.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
2	Kirkekampen	6
3	Sokratesbildet	34
4	Vendinger	59
5	I Karakter.....	67
	Litteraturliste	70

1 Innledning

Kirkekampen

Søren Kierkegaards kamp mot den danske kirken, som var en kampanje han førte på egenhånd gjennom sitt siste leveår, er stadig blant de delene av hans forfatterskap som det synes vanskelig å komme til konsensus om. I de større bøkene som tar sikte på å tolke hele eller store deler av forfatterskapet, kronologisk og tematisk, behandles Kirkekampen sist. Gjerne, som Per Lønning uttrykte det i 1954, som "en prøvesten ingen Kierkegaard-tolkning kan komme utenom" om man ønsker å "kritisk sikte sine resultater."¹ Videre siterer han Lindstrøm på at om Kirkekampen forblir uforklarlig, så vil det sette ens konklusjoner fra det øvrige forfatterskapet i et mistenksomt lys.

Et skillelinje i spørsmålet om Kirkekampen, er hvorvidt man velger å se den primært som et brudd eller i konsekvens hans foregående forfatterskap og kristendomsforståelse. Blant de som mener å finne et brudd, er det åpenbart en vanskelighet ekstra, ettersom noe i så fall faller sammen. Skal man avvise Kirkekampen som et utfall av årelangt oppbygd sinne og en tenkning som har gått i vranglås, eller signaliserer disharmonien problemer i det foregående forfatterskapets tankebyggverk? I *Da Kierkegaard tav* konkluderer Johannes Sløk med at det foregår en endring i både kristendomsoppfattelsen som sentrale begreper hos Kierkegaard, slik at han under Kirkekampen først og fremst kjemper med sine egne tankeutviklinger, som delvis på grunn av samfunnsomveltningene etter revolusjonen i 1848 har gått i vranglås.² Oppfatningen om at det er en form for brudd med tidligere tanker finner vi med noe ulike begrunnelses også hos Kresten Nordentoft, som ser en samtidig endring i Kierkegaards samfunns- og Gudsoppfattelse. I *Hvad siger Brand-Majoren?* knytter også han vendingen i Kierkegaards tenkning til "Katastrophen i 48", men tolker denne vendingen som en form for sosialistisk visjon.³

Det markante bruddet synes ikke å være det dominerende synet, men blant de som vektlegger sammenhengen og kontinuiteten, og konkluderer med at Kirkekampen tross alt henger sammen med de avgjørende linjene i forfatterskapet, gjenstår det fortsatt en

¹ Per Lønning, Oslo, 1954, s 264

² Johannes Sløk - *Da Kierkegaard tav*. 1980

³ Kresten Nordentoft - *Hvad siger Brand-Majoren?*. København 1973, s 144-47

tolkningsoppgave. Det er definitivt noe uensartet og merkelig ved Kirkekampen. Det er en dramatisk avslutning på et bemerkelsesverdig forfatter- og menneskeliv, og kan umulig forstås uten et visst innblikk i de ytre omstendighetene: I tillegg til de nevnte samfunnsomveltningene knyttes angrepet fra første stund opp til bestemte personer, og Kierkegaards forhold til disse, samt hans egen selvforståelse, gjør at det definitivt er ikke-prinsipielle elementer som spiller inn i gangen sakens gang. Sløk etterlyste i 1980 en "psykiatrisk analyse" av de siste år av Kierkegaards utvikling.⁴ For de som også under Kirkekampen ser en tenker som skriver og handler i tråd med sine egne tanker, har den fortsatt en egen rolle som "prøvesten" på det perspektivet man legger på forfatterskapet som helhet. Derfor vil naturlig nok støyen fra ytre hendelser som Corsair-striden og diverse problematiske relasjoner bli lavere, ettersom det er de grunnleggende linjene som er den enkelte forfatters anliggende. Et eksempel på dette er Bruce Kirmmse, som i Kirkekampen finner en tenker som holder seg strengt innenfor en human, politisk sfære, som ikke bryter med egne tanker, men agerer i konsekvens på dem, i respons til drastiske politiske endringer. Kirmmse ser utviklinger av en politisk og sosial tankegang som var på plass lenge før Kirkekampen, og som best kan beskrives som liberale og populistiske. Videre ser han Kierkegaards hovedambisjon som å medvirke til en sekularisering av staten, ved å henvende seg til et bredt publikum og "den jævne mand".⁵ En bemerkelsesverdig endring fra 1851 til 55 er at han det "utvortes", som tidligere har syntes irrelevant, nå er en integrert del av det å "gjøre opmerksom".

Bruken av Sokrates

Kierkegaards oppfattelse av Sokrates er så sentral for hans egen utvikling som tenker, at sokratesskikkelsen ikke kan stå uberørt av Kierkegaards ulike perspektiver og virkemåter gjennom forfatterskapet. Vi kan snakke om ulike versjoner av Sokrates, eller en som har flere bruksområder. I avhandlingen *Om Begrebet Ironi* fra 1841 betegnes og bedømmes han som ironiens fødsel og inkarnasjon, og med dette en "absolutt uendelig negativitet", hvis agenda og funksjon kun var å vise at det slett ikke var noe grunnlag for andres påståtte visdom og tatt-for gitte forestillinger i sin tid. Han vurderes som umoralsk, ettersom han river ned gamle

⁴ Sløk, s 123-24

⁵ Bruce H. Kirmmse - *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, 1990 s 4 og 479-81

forestillinger uten selv å komme med noe nytt, annet enn det "hemmelighedsfulde Intet".⁶ Med Sokrates ironiske standpunkt bestemt som altomfattende livsanskuelse og historisk nødvendighet, kritiserer han den romantiske ironien som et rent estetisk og usant fenomen.⁷

Senere skulle bildet av Sokrates som en lettsindig spotter av sofister og den tradisjonelle moralen i Aten tilføres noen avgjørende elementer, og få en mer positiv vurdering fra Kierkegaards side. Dette henger sammen med en dypere forståelse av den sokratiske jordmorkunsten eller maieutiken, samt hans egne utviklinger av hva det vil si *å tro*. Med Jens Himmelstrups ord skjer det en "forskydning i helhedsanskuelsen" i årene etter avhandlingen, som fører til det han mener er forfatterskapets endelige sokratesoppfatning i *Philosophiske Smuler* og *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*.⁸ I disse to bøkene, som kan betraktes som et dobbeltverk, trer Sokrates frem i forgrunnen som representant og det høyest oppnåelige for ikke bare det greske, men det rent menneskelige. I *Efterskrift* stilles Sokrates konsekvent opp mot det objektive hegelske "systemet" med tesen om at "Sandheden er Subjektiviteten".⁹

Selvforståelse og identifikasjon

Om tiden etter *Efterskrift* (1846) og frem mot Kirkekampen (1854-55) skriver Lars O. Lundgren at det kan observeres "vissa förändringar i Kierkegaards syn på Sokrates (...), även om kontinuiteten nog eär det mest karakteristiska." Det er snakk om en forsterkning av Sokrates' posisjon som den eneste tenkeren Kierkegaard synes å ha respekt for.

Och i än högre grad kommer Kierkegaard att parallellställa, ibland rent av identifiera, sin egen uppgift med Sokrates'. Han kommer kort sagt att känna sig stå honom personligen nära på ett annat sättän förut.¹⁰

Det nær sagt fortrolige forholdet Kierkegaard etterhvert utvikler til Sokrates får sitt kanskje tydeligste uttrykk i det tiende nummeret av *Øieblikket*, hvor han i det som blir en form for siste forklaring og direkte meddelelse, gjør det klart at hans forsøk på å "revidere Bestemmelsen af det være Christen" er en sokratiske oppgave. I tilsynelatende fortrolighet til

⁶ SKS 1, *OBI*, s 203-5 (f.eks.)

⁷ Tonny Aagaard Olesen, *Om begrebet ironi*, i *Den udødelige*, 48-50

⁸ Jens Himmelstrup - *Kierkegaards Sokrates*, s 88-9

⁹ SKS 7, s 173

¹⁰ Lars O. Lundgren - *Sokratesbilden. Från Aristofanes till Nietzsche*, 1978 s 151

både Sokrates og publikum henvender han seg så direkte til "Du Oldtidens ædle Eenfoldige, Du det eneste *Menneske*, jeg beundrende anerkjender som Tænker."¹¹ Det er som om han snakker til en samtidig, og i Lundgrens gjennomgang av sokratesbilder gjennom historien, er det dette personlige forholdet som skiller han fra alle forgjengere.¹²

Så å si alle Kierkegaars sentrale begreper er på en eller annen måte utledet fra "det sokratiske", som vi kan kalle hans enkle, men dype lære eller ikke-lære. Ironien, maieutikken og den indirekte meddelelse, den anstrengende uvitenheten, begrepet om tro, samt ideen om *å være i karakter* av det man lærer, kan alt sammen føres tilbake på Sokrates. At han som tenker fungerer som en modell for Kierkegaard kan vi ta som utgangspunkt, og spørsmålet blir da i hvilken grad og på hvilken måte det sokratiske, og bildet av skikkelsen Sokrates ble styrende prinsipper under Kirkekampen. Knyttet til dette er spørsmålet om *hvilken* Sokrates som kommer fram, og hvordan Kierkegaards særegne sokrates-bilde har utviklet seg fra det vi med Himmelstrup kan kalle "forfatterskapets Sokrates" i *Philosophiske Smuler og Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*.¹³

Hadde det ikke vært for at Sokrates ikke var kristen, hadde han vært det "Sandhedsvidnet" Kierkegaard etterlyste. Nettopp fordi han ikke var det, kunne imidlertid Kierkegaard også tillate seg å sette ham opp som sitt personlige og menneskelige ideal: Han var ikke, etter egne standarder, et sant vitne om sannheten, men han snakket i det minste sant da han innrømmet det. Ved å si at det ikke er "for Christendommen jeg vover", sier han samtidig at han tar kristendommen på et alvor som står i kontrast til den offisielle kristendommens formildelse og tilsløring av budskapet fra evangeliene.¹⁴

Veien frem mot en forståelse av Sokrates' rolle i Kierkegaards selvforståelse mot slutten av livet og i den intense situasjonen i Kirkekampen, synes å være lagt på forhånd, noe den selvsagt ikke var. Både det "ytre" hendelsesforløpet, som vil si alt som fulgte med revolusjonen i 48, personlige forhold og Kierkegaards egen innsirkling av hva han mente med hva det ville si å være kristen, er deler av en prosess som ikke var gitt på forhånd. At Sokrates aldri ville svikte, og at Søren strebet etter gjensidighet i så henseende synes dog klart. Men i hvilken grad kan Kierkegaards kristendomsforståelse identifiseres som et "sokratisk

¹¹ SKS 13, s 405 (Ø10)

¹² Lundgren, s 154

¹³ Himmelstrup SIDE

¹⁴ SKS 14, s 179-181 (*Hvad jeg vil?*)

Evangelium", hvor det er subjektiviteten og inderligheten som er sannheten?¹⁵

Kristendomsforståelsen i den siste fasen av forfatterskapet retter fokus mot *Efterfølgelsen* og en streng form for *imitatio Christi* som en nødvendighet for den sanne kristne. Kierkegaard er imidlertid klar på at denne oppgaven blir for vanskelig for ham selv, og sikter heller på et ideal som hvertfall er tilnærmet menneskelig. Sokrates er fra begynnelsen en filosofihistorisk hendelse og en idealtipe. Vi kan også se ham i det kierkegaardske forfatterskap som et eksempel på en unik, menneskelig mulighet, slik også estetikerene, etikeren og troens ridder var det.

Jeg tror at Kierkegaard, som en original tenker preget av tidens Hegel-påvirkning, romantikken og alt annet av spørsmål og svar som preget sin egen tid, både hos Sokrates og hos Kristus, fant sitt eget svar. Det vil si, han brukte dem for å utvikle sine egne tanker og formulere svar på det som var hans egen krise: at romantikeren og estetikereren ikke riktig fant veien til noen religiøs eller kristen ro. Javisst er han kristen og forholder seg til det kristne budskap, men kirkekampen føres hele veien med redeligheten som viktigste fordring. Denne redeligheten hører sammen med en lidenskap som ideelt sett tvinger den subjektive sannheten fram.

Hvordan er Kirkekampen en sokratisk operasjon? Hvorfor bruker han *Fædrelandet* når han selv har sagt at "meddele Sanhed i en Avis er at bruge Løgnens Udbredelsesmiddel"? Hvordan navigerer Kierkegaard mellom flere umulige og utilfredsstillende posisjoner? Han kan ikke selv hevde å være sannhetsvitne, og har heller ingen ambisjon om å være det. Den foretrukne posisjonen, som han gjentar flere ganger, er at han er "bare en digter" – men han mener seg selv åpenbart å være noe annet og mer enn bare det: han er i så fall en veldig spesiell dikter, som har et annet mål med sin diktning, og et annet forhold til det å være i karakter enn en vanlig dikter. Som skribent skaper han Johannes Climacus, hvis filosofi er en filosofering, og en praksis med utgangspunkt i kristendommen som en dyp men hypotetisk problemstilling: Climacus tør ikke, som Kierkegaards, si om seg selv at han er en kristen. Senere skal Johannes Climacus dømme denne posisjonen som feig og unndragende, så når Kierkegaard i Kirkekampen både skriver under eget navn, og offisielt tar ansvaret for Anti-Climacus' *Indøvelse i Christendom*, har han i praksis en ryddejobb å gjøre, og mye av budskapet går under angrepet med på å forklare og legitimere hvordan han har gått ut.

¹⁵ Himmelstrup, s 313

2 Kirkekampen

Bakgrunn, forspill, foranledning.

Da Hans Lassen Martensen i februar 1854 holdt minnetalen for den nylig avdøde Biskop Mynster, var han neppe klar over at han ved å utnevne ham til et "Sandhedsvidne" og sette ham i sammenheng med apostlene, ville være anledning til det som etterhvert skulle bli Søren Kierkegaards Kirkekamp. Nettopp anledning var det det var, for i løpet av de siste årene hadde Kierkegaard samlet opp polemisk materiale mot Mynster og geistligheten forøvrig. Da han fikk hånd på Martensens tale skrev Kierkegaard umiddelbart et svar, men ventet av ulike grunner til slutten av året med å publisere det. I løpet av 1854 skrev han mye av materialet som ble brukt i *Øieblikket* året etter. Angrepet hadde lenge vært i anløp. De viktigste elementene i kritikken av kirken er tydelig tilstede i journalene fra slutten av 1840-tallet (definitivt fra og med 1848), og med *Indøvelse i Christendom*, som kom 1850, var det kritiske sikket mot kirken så tydelig at biskop Mynster visstnok tok det ille opp, uten å ville ta det offentlig eller med Kierkegaard selv. I forordet skriver utgiveren Søren Kierkegaard at "I dette Skrift (...) er Fordringen til det at være Christen af Pseudonymen tvunget op til et Idealitetens Høieste."¹⁶ Med *Indøvelse* var den fattige, avmektige og lidende Kristus kommet i fokus. I kontrast til det han ser som upersonlig beundring, er budskapet at den lidende Kristus ønsket "Efterfølgere".

Hvilken er da forskjellen mellen "en Beundrer" og "en Efterfølger?" En Efterfølger *er* eller stræber efter at *være* Det, han beundrer; en Beundrer holder sig personligt udenfor, bevidst eller ubevidst opdager han ikke, at det Beundrede indeholder en Fordring til ham, at være eller dog stræbe efter at være det Beundrede.¹⁷

Dette er kritikk som fra Kierkegaards side var ment å ramme Mynsters forkynnelse, som han mente nettopp var en "beundrende", forfengelig og estetikk og preget av retorikk og dramatisk effekt. Med *Anti-Climacus'* to bøker, samt *Kjærlighedens Gjerninger* fra 1847, har han kommet med sitt motsvar til den "offisielle" kristendommen. Fordringen er også til ham selv, som det sies i forordet til *Indøvelse*: "Høres bør fordringen; og jeg forstår det Sagte som sagt alene til mig."¹⁸ Det er Anti-Climacus som utbroderer det strenge kristne budskapet, og overfor det stiller Søren Kierkegaard likt som alle andre.

¹⁶ SKS 12, s 15 (IC)

¹⁷ SKS 12, s 234 (IC)

¹⁸ SKS 12, s 15 (IC)

I 1851 etter avsluttet han forfatterskapet (for denne gang) med tre korte bøker, *To taler ved Altergangen om Fredagen, Om min Forfatter-Virksomhed* og *Til Selvprøvelse. Samtiden anbefalet*. De to første kom ut på samme dag, og viser samlet den konklusjonen Kierkegaard ville formidle: Han var fra først til sist en kristelig forfatter. I altergangstalene åpner han ved å proklamere at forfatterskapet fra og med *Enten - Eller* her "søker sit afgjørende Hvilepunkt, ved Alterets Fod." Videre forklarer han at han slettes ikke vil kalle seg et "Sandheds-Vidne" eller tilskrive seg selv noen myndighet: han har som poet og tenker kun presentert sin "inderlige" lesning av skriftene.¹⁹ I *Om min Forfatter-Virksomhed* utfolder han taktikken han hevder å ha brukt for å få så mange som mulig til å se "hvad Christendommens Fordring i Sandhed er".²⁰

Sannhetsvitnestriden - Var Mynster et Sandhedsvidne?

Kirkekampen sett under ett deles vanligvis inn i to faser, både på innholdsmessig og formelt grunnlag. Den første delen varte fra 18. desember 1854 til 26. mai året etter, og består av 21 artikler som ble utgitt i den nasjonalliberale avisen *Fædrelandet*, samt den egenutgitte pamfletten *Dette skal siges; saa være det da sagt*. Fra 26. mai til 25 september trykket Kierkegaard så for egen regning opp pamfletten *Øieblikket*, som rakk å komme ut i ni numre før han ble syk og døde. Det tiende nummeret, som var ferdigredigert da han falt om på gaten, ble først utgitt en stund etter hans død. I tillegg kom ble det lille flyvebladet *Hvad Christus dømmer om officiel Christendom* den 16. juni. Tolket som et verk, må det spesielt den første delen medregnes at samlingen med artikler også er et hendelsesforløp, og en prosess med forventninger og løpende taktiske vurderinger fra Kierkegaards side. Med *Øieblikket* forlater Kierkegaard dagspressen, og den stående invitasjonen til de geistlige om å komme med "indrømmelsen" legges til side. Her har han "rykket samtiden så nær" at han trenger albuerom for å umiddelbart henvende seg til den, samt at han ikke lenger kan leve på *Fædrelandets* redaksjonelle godvilje. Det synes som om sakens gang, hans egen eskalering av kampanjen og det ubesvarte ultimatumet til de geistlige har gitt ham et momentum som fører ham enda et skritt ut av den konvensjonelle samtalen og til *Øieblikkets* hensynsløshet. I hvilken detalj Kierkegaard har lyktes i å planlegge detaljene i kirkens respons, synes det klart at han har lagt opp til å havne i denne situasjonen. Gjennom 1854 arbeidet han med argumentene som

¹⁹ SKS 12, s 281 (TAF)

²⁰ SKS 13, s 24 (FV)

han våren 1855 jobbet seg frem til fra utgangspunktet i striden om hva som skulle kunne kalles et sannhetsvitne.²¹

Startskuddet i kampen mot den offisielle forkynnelsen utkom i en artikkel i *Fædrelandet* den 18. desember 1854, med den uttømmende tittelen *Var Biskop Mynster et 'Sandhedsvidne', et af 'de rette Sandhedsvidner' - er dette Sandhed?*. Den umiddelbare foranledningen til denne artikkelen var den teologiske professoren Hans Lassen Martensens minnetale til den nylig avdøde biskopen over Sjælland, Jakob Peter Mynster, som ble holdt 5. februar samme år. Talen ble trykket opp og gitt ut få dager senere, og å lese sin kanskje argeste intellektuelle rival hylle den han mente hadde vært hovedansvarlig for den danske kirkens degenerasjon og knefall for folkemakta må ha vært sterk kost for Kierkegaard. Han skrev umiddelbart ned artikkelen, men lot den trolig av taktiske grunner ligge til desember. Det var i løpet av året andre debatter om Mynsters ettermæle som han ikke ville blandes inn i, samt at han ikke ville ha det på seg at han prøvde å påvirke i spørsmålet om hvem som skulle bli den neste biskopen. I løpet av året ble Martensen valgt fremfor den mer liberale H.N. Clausen, og øvrige diskusjoner om hva som var essensen i Mynsters forkynnelse fikk gå sin gang og lagt seg. Det hadde ikke Kierkegaard interesse av å være med på, for hans tankerekke, som han ikke hadde tenkt å avsløre før om en stund, var jo at kristendommen slett ikke eksisterte.

Var Biskop mynster et "Sandhedsvidne" er først og fremst et angrep på Martensen og helt konkret minnetalens definitive overtramp å kalle Mynster et sannhetsvitne, og samtidig sette ham i sammenheng med apostlene, i en "hellig Kæde af Sandhedsvidner". I motsetning til Kierkegaard knytter ikke Martensen begrepet nødvendigvis til lidelse, men det dreier seg åpenbart om en form for kanonisering, og med tanke på at kampen om bispestolen fortsatt lå åpen - et signal om at han gikk god for den Mynsterske forkynnelse. Angrepet på Martensen tar dermed form av et karakterdrap på Mynster, og en avvisning av den "mynsterske" kristendom. Er målestokken sannhetsvitne, blir han for Kierkegaard tilsvarende latterlig, og feiler både i forkynnelsens innhold, og i fordringen om å vitne med livet som innsats. Når det gjelder forkynnelsen er innsigelsen at Mynsters kristendom glatter over og "udelader noget af det mest afgjørende Christelige, det, der falder os Mennesker ubeleiligere, det der vilde gjøre vort liv anstrænget, forhindre os i at nyde Livet".²² I den grad det var noe sant og kristelig i

²¹ SKS 27, s 600 - 652 (Pap 469 - 550)

²² SKS 14, s 123 (BMS)

Mynsters prekener, gjøres det ugyldig ved at hans levevis ikke uttrykte det. Karakteristikken av Mynster når sitt klimaks i et tillegg til artikkelen, hvor han gir en liten pedagogisk forklaring på hvorfor han angriper en avdøds ettermæle på denne måten. Biskopen har vært så dominerende i den danske kristendommen at nettopp han må "komme i en sandere Belysning" for å "bringe Klarhed ind i vore religieuse Forhold og Begreber". Så gir han et eksempel på en sannere belysning: Ikke bare var han ikke et sannhetsvitne,

men det, at han foruden al anden Fordel, som han, efter største Maalestok drog af at forkynde Christendom, ogsaa modtog den Nydelse (...) at foranledige det Skin at han var et Charaktermenneske, en Mand af Grundsætninger, en Mand der staaer fast naar Alt vakler (...), medens Sandheden var, at han var i høi Grad verdslig klog, men svag, nydelsessyg og kun stor som Declamator (...)²³

Mynster har altså ikke bare kommet til kort når det kommer til å leve opp til de strengeste sannhetsvitneidealer: han har nytt godt av folks av folks anerkjennelse, vel vitende om at den ikke var fortjent.

Karakterdrapet følger en provoserende streng bestemmelse av hva "Sandhedsvidne" egentlig betyr. Det er en som en som står i et absolutt motsetningsforhold til Mynster og Martensens høye status i samfunnet: Et sannhetsvitne er tvertimot en "Mand, der bliver hudflettet, mishandlet, slæbt fra det ene Fængsel i det andet" og til slutt "korsfæstet eller halshugget eller brændt eller stægt paa en Rist". At definisjonen er så voldsom forsvaret han imidlertid nettopp med Martensens egen formulering og sammenkobling av Mynster med apostlene, som et "af de rette" sannhetsvitner.²⁴ Mynster selv hadde aldri brukt sannhetsvitne for å beskrive seg selv, men at Martensen, som stod bak tidens mest innflytelsesrike teologiske bok, *Dogmatiske Oplysninger*, ga enda større grunn til å protestere: Ikke bare viste det en løsmunnethet i forhold til kristne begreper, men ved dette bidro han, med sin egen og prekestolens autoritet, også til å latterliggjøre Mynster. Med andre ord: Martensen var årsak og anledning til at Kierkegaard ikke så noe annen utvei enn å fortelle sannheten om Mynster.

Katastrophe

Like etter den første artikkelen i *Fædrelandet* skriver Kierkegaard i sin journal om å frembringe "K[atastrophe] i Aands Forhold" ved å "udelade nogle MelleMLEED, ved at

²³ SKS 14, s 125-26

²⁴ SKS 14, s 125

anbringe en Conclusion og ikke give Præmissene". Det kan umiddelbart virke temmelig åpenbart at han sikter til seg selv når han skriver videre:

Lad fE Den der egentligen bærer hvad Idee der er i Tiden, lad ham arbeide taust i nogle aar I al den Tid vil han saa selv uvdikles mere og mere, derved blive mere og mere fremmedgjort for de Samtidige; lad ham saa tage det Allersidste og i den intensiveste Korthed og begynde med det: saa kan det blive Katastrophe.²⁵

Men så holder han seg generell, og snakker om "Geniernes Collision i Katastrophe." Dette er når individet som kolliderer med sin samtid ikke egentlig var bevisst hvor fjernt fra sin samtid han var. Noe annet er det når man bevisst legge opp til sammenstøtet. Det er da vi kommer til "det egl. christelige Begreb af at offres, et frivilligt Offer."

Men her staaer jeg igjen og fristes til at spørge har et Msk. Lov dertil? er det ikke en Haardhed mod de Andre? (...)

På den anden Side er det ikke muligt at gjøre Ende paa Charakteerløshed, Sophistik, Reflexions Vrøvl uden Katastrophe. (...) [H]vad Korsets Tegn er for Fanden, er for Reflexionen Katastrophen.²⁶

Katastrophen forstås i Kierkegaards forfatterskap som et avgjørende vendepunkt og en overgang fra det vi kan kalle en forståelseshorisont til en annen. I den *katastrofen* han forsøkte å iverksette, blir dermed *skandalen* et middel, og en nødvendighet for å kunne bryte gjennom sofistikk og "Reflexions Vrøvl".

En opptegnelse fra november har en mer utførlig behandling av katastrofens forhold til "kristenheten", som er hans begrep om Mynsters samtidens degenererte kristendom. Å være kristen defineres enkelt som å "henvende sig til Gud personlig", men nettopp dette personlige er slett ingen enkel oppgave når det kommer til stykket. For Kierkegaard er det nemlig klart at som enkeltperson å "henvende sig til Gud giver Tilværelsens intensiveste Katastrophe." Livet overfor Gud er uunngåelig lidelse i dette liv - både på grunn av en avvisning av det dettesidige og ved forvissningen om at man som kristen også er forladt av Gud. Dette vågestykket er ikke noe man kan gjøre i flokk, men i "kristenheten" har man enten oversett denne fordringen fra det nye testamentet, eller bestemt seg for å formidle et nedtonet krav og kalle det ydmykhet. Slik har kristenheten gjort seg skyldig i å sette "Uredelighed mellem Gud og sig, saa Gud ikke har kunnet komme til at indlade sig med M[enne]skene."²⁷ Den Mynsterske forkynnelsen var først og fremst preget av refleksjon, "betragtning" og

²⁵ SKS 26, s 422 (NB36:24)

²⁶ SKS 26, s 422-23 (NB36:24)

²⁷ SKS 26, s 305-7

dannethet, mens personen og biskopen Mynster for Kierkegaard var så orientert mot eliten og politisk balansegang at det kristne budskapet enten ble nedtonet eller forvrenget.

Kristenheten og Mynster går for Kierkegaard ofte ut på det samme, da hans dominerende rolle både som forkynner og kirkens øverste hode har også langt på vei gjort den offisielle kristendom til en "Mynstersk" kristendom. Men der det kan synes som en relativt grei sak å kritisere kirken, kommer spenningen i angrepet mot Mynster i at han har vært en person som Kierkegaard stadig vekk har et ambivalent forhold til. Det er nettopp på grunn av hans høye respekt og forsøksvis fortrolige forhold til Mynster han av så mange grunner er dypt skuffet over ham, og utfallene blir så bitre. Dette lar han også publikum få vite, at istedenfor å se et angrep på en forvarsløs avdød, må skjønne at han nettopp har ventet for å skåne ham. I *Derved bliver det* (30.12.54), som er neste artikkel, er et svar på noen av de reaksjonene som har kommet iløpet av de siste ukene, og et generelt forsvar for sin fremtreden. Her gjør han det klart at hele forfatterskapet egentlig har vært et angrep på den "Mynsterske Christendoms Forkyndelse", og videre at det ikke egentlig er Kierkegaard som dømmer Mynster, men "Styrelsens Haand" som gjorde ham til "Anledningen til, at Biskop Mynster dømte seg selv."²⁸ Herved annonseres det at forfatterskapet og måten Kierkegaard stort sett har forholdt seg støttende til Mynster, har vært en form for maskespill. Selv om det først er i mars det blir helt tydelig hvor entydig og kompromissløst angrepet på kirken er, antydes det allerede ved at det er Mynster som skal rives ned. Sett slik kan man si at maskespillet fortsatt pågår, idet Kierkegaard fortsatt utelater mellomledd og holder sine egne konklusjoner tilbake. Sett slik kan man si at den første artikkelen var et agn, og at han med forsøksvis tålmodighet avventer reaksjonene. Et visst opptrekk hadde han i denne omgang hvertfall klart å sette istand.

Skandale og reaksjoner

Allerede i 1857 fikk Rasmus Nielsen som et tillegg til de samlede verker gitt ut *Søren Kierkegaards Bladartikler*, hvor alle Kierkegaards avisartikler er samlet. Av disse utgjør artiklene fra Kirkekampen brorparten, og som bilag har han også samlet noen av de viktigste motsvarene. Disse viser noe av den ryggmargsrefleksjonen Kierkegaard har klart å fremskaffe. Den 24. desember angir et relativt kaldt og hånende innlegg i *Københavnsposten* undertegnet

²⁸ SKS 14, s 210

"æsculap" årsakene til at det må ha gått så galt med magisteren: Ettersom han som tenker hadde kommet til det "pikante resultatet: credo quia absurdum est", må konsekvensen være at han enten fornekter troen, eller henger ved det absurde og kort sagt går fra å være en original til en gal mann. Den anonyme forfatteren mener åpenbart han har gått fra hengslene, valgt det absurde, og således er i "fuldkommen Conseqvents med sig selv". "æsculap treffer så delvis spikeren på hodet med antakelsen om at artikkelen mot Mynster må ha blitt skrevet for å få folk til å rase mot ham, for å lage skandale og få oppmerksomhet.²⁹ I *Flyveposten* 27. desember griper "J.L." saken i noe samme stil, og kontrer med at artikkelen i *Fædrelandet* ikke har fremstilt Martensen og Mynster i deres sanne skikkelse, men "Kierkegaard selv i hans inderste Grundcharakter." Visstnok er han begavet, men blir stående igjen som "Manden uden Alvor" og selverkjennelse. Den betydningen Kierkegaard tydeligvis gir seg selv, og den "Comedie-Pathos" han bruker for å skildre sin oppfatning av et ekte sannhetsvitne med, gjør det hele til en forargelig spøk. Mener "I.L."³⁰ Om de er inne på noe, noe de selvsagt bør, all den tid Kierkegaard hverken er ukjent eller usynlig i København, blir den sjokkerte indignasjonen såpass fremtredende at Kierkegaard nevner dem bare for å vise hvor lite denslags bryr ham.³¹ I tillegg til "I.L." og "æsculap" var også det satiriske bladet *Corsaren* på banen og mer enn antyder Kierkegaards pretensjoner om å oppfattes som en martyr. En mer indirekte respons var det at når Martensen den 26. desember skulle innvie to nye biskoper, demonstrativt gjorde det ved å utnevne dem til "Sandhedsvidner."³²

28. desember trykker *Berlingske politiske og Avertisementstidende* biskop Martensens første og eneste offentlige svar. Som de andre, anonyme reaksjonene er også denne skrevet med en blanding av sjokkert og overbærende hoderystning. Kierkegaards provoserende utfall synes å klamre seg til en sammenblanding og misforståelse av forskjellen mellom sannhetsvitne og en martyr, konstaterer han:

Dersom det maatte indrømmes Dr. S. Kierkegaard, at Benævnelsen Sandhedsvidne kun var indskrænket til Martyrer, da vilde jeg vistnok have gjort mig skyldig, om end ikke i en himmelraabende Usandhed og andre Krænkelser af det Hellige, (...), saa dog i en feilagtig Sprogbrug. Men hvad i al Verden berettiger ham dog til at indskrænke Begrebet paa en saa vilkaarlig, mod al kirkelig Sprogbrug stridende maade, (...)³³

²⁹ Rasmus Nielsen - *Bladartikler...* s 238-39

³⁰ Rasmus Nielsen - *Bladartikler...* s 240-42

³¹ SKS 14, s 132

³² Jens Rasmussen - *Kierkegaards kritik af den triumferende kirke*, s 155

³³ Rasmus Nielsen - *Bladartikler...* s 242

Hos Martensen er det Kierkegaard som blir sofisten, og han spekulerer i om Kierkegaard kan ha mistet alt omløp i hodet, eller blitt så besatt av en "fix idee", slik at hans tenkning kan ha gått fra det "alt for flytende" og over i "det alt for faste".³⁴ Med det er striden om sannhetvitnebegrepet avgjort for Martensens del, og han går over til å forsvare Mynster og den omtalen han selv har gitt ham. Kierkegaard har fått en forsøksvis myndig irettesettelse og Martensen har sagt sitt. Ifølge Rasmussen møter Martensen kritikken på samme måte som han gjorde etter sin *Chistelige Dogmatik* i 1849: ved å vri seg unna det som er angrepets kjerne, og retter fokuset på det uanstendige i å tilsmusse en høyt aktet avdøds ettermæle.³⁵ I tillegg bidrar stillingen som Sjællends biskop med å gjøre offentlig debatt med den temperaturen det er lagt opp til lite fristende. Alt han sier vil bli brukt mot ham, og når han etter dette valgte å forholde seg passiv, ble det også grundig irettesatt fra Kierkegaards stadig mer bastante stemme.

To dager etter Martensens innlegg kom *Derved bliver det* på trykk, og Kierkegaard har tydeligvis ikke rukket å redigere inn et tilsvarende, men i et tillegg som kommer før artikkelen får han gjort det klart at han ikke lar seg affisere av biskopens forsøk på å snakke på den offentlige morals vegne, delvis fordi Martensen er en "for subaltern en personlighed til at kunne imponere, især siden han er kommen i fløiel."³⁶ Med irettesettelse fra kirkens øverste hold, samt et så fnysende svar er en liten skandale et faktum, men det var foreløpig ikke mer enn en offentlig kontrovers som roet seg iløpet av januar. Kierkegaard har på dette tidspunktet hintet om at kravet hans rett og slett er en innrømmelse om at den offentlige kristendomsforkynnelsen ikke følger opp det egentlige budskapet i det nye testamentet, men denne må han vente på forgjeves.

To innlegg fra den første måneden fortjener oppmerksomhet fordi de både tar innholdet i kritikken på alvor og viser to veldig ulike reaksjoner. Kierkegaards reaksjon og manglende reaksjon på Paludan-Müllers oppfordring og Nielsens forsøk på å megle belyser hvordan han ville ha det, og hvordan han posisjonerer seg.

³⁴ Rasmus Nielsen - *Bladartikler...* s 243-4

³⁵ Rasmussen, s 156

³⁶ SKS 14, s 129

Paludan-Müllers akademiske snare

Den Alborgske pastoren Jens Paludan-Müller hadde med artikkelen *Den apologetiske Bestandel i Biskop Mynsters Prædeiken* i *Nyt Theologisk Tidsskrift* (1854) bidratt med en lesning av Mynsters prekener. Der heter det at Mynsters forkynnelse, på tross av at de ikke var botsprekener, har alle dens elementer av og "vender sig mod Verdens Vildfarelse og Synd i dens hele Udstrekning". Som biskop har hans oppgave vært å forsvare kristendommen, heller enn å angripe og dømme verden, skriver Paludan-Müller her, og det er dette som er "den apologetiske bestanddel i Biskop Mynsters prædiken."³⁷ Før julen var omme og en drøy uke etter Kierkegaards første artikkel er han ute med et vel tjue siders hefte, *Dr. Søren Kierkegaards Angreb paa Biskob Mynsters Eftermæle*. Dette er et engasjert og møysommelig begrunnet forsvar for biskopens forkynnelse og liv, som Paludan-Müller åpenbart går god for på alle måter.

Biskop Mynster er ikke den Eneste, der har forkundt Christendommen i det sidste halvhundrede Aar hos os, lad Enhver beholde sin Ros, om han har nogen for Gud. Men det skal ikke uimodsagt i den mest afgjørende Tone fremsættes, at han i sin Prædiken har "fortonet, tilsløret, fortiet, udeladt meget af det mest afgjørende Christelige." *Han var i sin Prædiken et ret christeligt Sandhedsvidne.*³⁸

Når det gjelder Kierkegaards karakteristikk av Mynsters personlighet finner han den så ille at det er "med Modbydelighed" han innlater seg til å komme med en motsigelse, som han så lover å "dvele saa fort som mulig ved."³⁹

Paludan-Müllers innlegg er interessant fordi han har kjennskap til Kierkegaards kristelige forfatterskap, og blant annet har lest *Indøvelse i Christendom*. Han har en viss innsikt i hvor skoen trykker også for Kierkegaard, og på tross av det tydelige sinnet han skriver med, evner han også å kritisere noe av det som er fremstår som både menneskelig og teologisk problematisk ved Kierkegaards artikkel. Hvis man skal måle en persons kristelighet etter deres egne anstrengelser slik det gjøres her, mener Paludan-Müller, ender man opp med å rettferdiggjøres ved sin egen anstrengelse, heller enn Guds nåde. Ved dette blir kristendommen det han kaller en "raffineret Plagianisme".⁴⁰ Selve ideen om at det kristelige sannhetsvitnet skal være "Maalestokken, der retferdiggjør Bedømmelsen", finner han uriktig

³⁷ Nielsen, s 237

³⁸ Paludan-Müller, Jens, *Dr. Søren Kierkegaards Angreb paa Biskop Mynsters Eftermæle*, s 11

³⁹ Paludan-Müller, s 11-12

⁴⁰ Paludan-Müller, s 10

og misvisende. Videre er Kierkegaards bestemmelse av sannhetsvitnet både er en karikatur, og en sammenblanding av "det Udvortes med det Indvortes".⁴¹

Udvortes Lidelse er slet ikke Kjendemerke paa et Sandhedsvidne, naar Talen, som her, dreier sig om den Maalestok, der skal anlægges for at tage Mærke paa et saadant. I den eksisterende Virkelighed, hos den lidende Person, kan der aldrig, uden efter Sandsynlighed, sluttes fra det Ydre til det Indre. Om den, der udvortes lider, lider for Sandhedens Skyld, kan aldrig afgjøres i henhold til den udvortes Lidelse.⁴²

Paludan-Müller mener Kierkegaard med sin ekstreme beskrivelse av sannhetsvitnet mot bedre vitende taler fanatikers sak, og han utfordrer Kierkegaard til å påvise i det nye testamentet hvor han finner grunnlag for sine beskyldninger. Så skal Paludan-Müller påta seg "at godtgjøre, at Beskyldningen er uden hjemmel."⁴³ Videre anklager han Kierkegaards versjon av kristendommen for å bevege seg bort fra kirken og for konsekvent å ville lede inn i fortvilelse eller selvrettferdiggjørelse. Oppfordringen viderebringes 9. januar av en patosfylt og entusiastisk anmeldelse i *Berlingske Tidende*.⁴⁴

At Paludan-Müllers hefte ble bejublet i visse kretser av forargede geistlige viser diverse brevveksling, samt at Martensen i en privat samtale skal ha meddelt at han fant det fortreffelig, men at han gjerne skulle sett Paludan-Müller gå mer inn på Kierkegaards personlighet.⁴⁵ En knapp uke etter anmeldelsen i *Berlingske Tidene* latterliggjøres denne innbyrdes skulderklappingen som synes å foregå blant de som vil forsvare Mynster, Martensen og det bestående. "Sandhedsvidnestriden", som beregnes å ha omfattet omkring 40-50 artikler, innlegg og referater, føres i landets største aviser, og Kierkegaard synes å være relativt fornøyd med hva han har stelt i stand og den posisjonen han har skaffet seg. Den vil han beholde, og Paludan-Müllers blir en god anledning til å tydeliggjøre den. Oppfordringen til å bli med på en debatt på noen andre premisser enn "en fra Min Side gjort energisk protest mod fra Prædikestolen at fremstille Biskop Mynster som et Sandhedsvidne" avvises som et forsøk på å få det hele "forvandlet til en vidløftig, lærd, theologisk, Undersøgelse med Citater og Citater osv. om Mynsters Prædiken, en Undersøgelse, i hvilken vi ved de Deltagendes store Antal og Lærdom, vel snart skulde sidde op over Ørene. Nei Tak!"⁴⁶

⁴¹ Paludan-Müller, s 16-17

⁴² Paludan-Müller, s 17

⁴³ Paludan-Müller, s 7

⁴⁴ Nielsen, s 247

⁴⁵ Joakim Garff - SAK, s 736

⁴⁶ SKS 14, s 137

En sak for enfoldighet

Paludan-Müller har kanskje ikke vært helt på jordet med sine innsigelser, ettersom han tross alt fikk et svar. Og det kan se ut som en unnavridningsmanøver når Kierkegaard nekter å gå inn på en edruelig og detaljert diskusjon med utgangspunkt i den kilden han begrunner sine påstander fra. Men angrepet er nettopp mot en form for lærd "dannelseskristendom", og selv om han åpenbart har villet ha et offentlig ordskifte, er det ikke en intellektuell debatt han er ute etter. Poenget er enkelt: At det var en himmelropende løgn å utrope Mynster til sannhetsvitne fra prekestolen er et faktum, punktum, og det eneste egentlig tilfredsstillende svar er en uforbeholden innrømmelse av at dette var feil. I en note til artikkelen henvender han seg til den det måtte være som "ville agte paa Raad af mig", med en advarsel mot "det lærde Apparats uhyre Masse" som kun vil lede en bort fra denne sakens kjerne. Denne sakens kjerne er egentlig noe som "især den Enfoldige" lett vil kunne se, mens for mye dannelse og kultivering først og fremst forhindrer en fra å komme til den "Grundforandring" og "radical Cur" som kristendommen krever.⁴⁷ I disse setningene rulles noen av kjennetegnene ved den kommende kirkekampen frem: "den Eenfoldige" sikter til noe rent og ukorrumpert, og i denne sammenhengen synes det å være rettet mot mindre belest leser - et tema som kommer sterkere utover våren, og spesielt med *Øieblikket*. Motgiften til den tomme intellektuelle dannelsen, som også preger vanekristendommen, er en også en sokratisk avlæring, og i denne forstand er enfoldighet et tegn på visdom.

I "den Eenfoldige" møtes det sokratiske og det folkelige, og i dette består mye av Kierkegaards vanskeligheter med sin oppgave. Han har bevisst og vellykket gått inn for å skaffe seg et stort publikum og en scene å spille ut avsløringsmanøveren på, som geistligheten ikke kan komme seg unna, men å skulle ha en populær sak strider mot hans prinsipper. Jens Bukhdal skriver i *Søren Kierkegaard og den menige mand*, hvordan forholdet mellom den enfoldige og dannelsen utgjør et knutepunkt i hans eksistensfilosofi. Der de dannede, "differentsierte" er ulike og selvhendende på bakgrunn av kunnskap og talenter, forhindrer enfoldighet "den hovmodige selvtilstækkelighed i spekulationen, idet den fastholdes af den dybe humanitet i således at forstå menneskelighed som menneske-lighed."⁴⁸ I denne sympatiske versjonen av janteloven er det en grunn til ydmykhet at Kierkegaard som høyt

⁴⁷ SKS 14, s 137

⁴⁸ Bukdahl, s 67

utdannet, gjennomreflektert dikter selv er langt fra enfoldighet, og slik kan også forfatterskapet forstås som en selvopplæring. Han har brukt den indirekte meddelelsen til å refse seg selv like mye som han har refset tiden han lever i, og dette er også en grunn til at kristendommen for ham sentrerer seg om lidelse. Som både Mynster, Paludan-Müller og ikke minst Martensens liv er eksmepler på, er dannelsen, og innlemmelse i det dannede samfunn via utdanning, karriere og generell tilpasning en relativt enkel vei til de ytre tegn på å være en god kristen. I denne situasjonen gjør Kierkegaard budskapet enkelt, men det å være kristen til noe ekstra vanskelig. Distinksjonen mellom den begavede og den vanlige kommer han tilbake til i femte nummer av *Øieblikket*, hvor geniet fremstilles som "Naturens Overordentlige", mens den kristne er "Frihedens Ordentlige." I forhold til kristendommen skal absolutt stille likt, og derfor er også apostlene noen "ganske simple Mennesker".⁴⁹ Kritikken mot Mynsters forkynnelse er at den nettopp er en veltilpasset og estetisert versjon av kristendommen, hvor man aldri ledes til det avgjørende kristelige bruddet. I forhold til den "Existents-Opgave" å bli kristen gis i *Efterskrift* det enfoldige menneske en mulig fordel overfor den kloke, hvis klokskap vil kunne være i veien. Mens dannelsen i "kristenheden" gjør det lett å være kristen, forholder det seg egentlig slik at den forhindrer en fra å se hvor begrenset man er overfor det absolutte. Derfor, "jo mere Dannelse og Viden - jo vanskeligere at blive en Christen."⁵⁰

Den polstrende og selvforfornøyde dannelsen han opponerer mot kan ikke tas med mer av det samme, og en form for folkelighet blir svaret, og Kierkegaard henvender seg i kirkekampen til folket, både som bots- og vekkellespredikant, og som populistisk tabloid-journalist. Men idet han henvender seg til et bredere lag av befolkningen, og holder opp den uutdannede som et ideal, holder han fortsatt fast på "'den Enkelte" med polemisk Sigte paa det Numeriske, Mængde o.d."⁵¹ Det som synes å være vendt om, er at han nå istedenfor å virke som et forsvarende korrektiv til det bestående, bruker publikum mot geistligheten. Det at *Fædrelandet* blir lest av mange, og sakens skandalepreg gjør det til et populært samtaleemne, gjør faktisk situasjonen anspent hos det tause presteskapet. Å direkte henvende seg til og sette almuen opp mot den geistlige eliten er imidlertid en vanskelig balanseøvelse, og det er stadig på sin plass å presisere sin alenegang.

⁴⁹ SKS 13, s 230 (Ø5)

⁵⁰ SKS 7, s 349 (AE)

⁵¹ SKS 13, s 25 (FV)

I vekslingen med Paludan-Müller kan det se ut til at det er Kierkegaard som har lagt ut et agn, og at han har sittet parat til å angripe den som måtte la seg lure - men det må bites riktig. Med oppfordringen om å begrunne sine påstander i en grundigere diskusjon får han anledning til å uten så mye forklaring opptre avvvisende og dermed illustrere sin egen bastante ensidighet. Det holdes fast ved det første spørsmålet: - Var Mynster et sannhetsvitne (forstått som en som lever i armod, fortvilelse og lidelse som et vitne for sannheten)? Hans ærend er ikke å belære folk eller diskutere med andre lærde, men å gjøre oppmerksom på det bedrageriet han mener hele den offisielle kristendommen er. Derfor blir både *det energiske* og det faktum at det er gjort *av ham*, er i seg selv vesentlig for forståelsen av hva angrepet er. Sagt på en annen måte er *utførelsen* en vesentlig del av det saklige innholdet i angrepet, og en fortsettelse av den *indirekte meddelelse*.

Rasmus Nielsens gode gjerning

En som virkelig sympatiserte med Kierkegaard var Rasmus Nielsen, og i januar gjorde han et forsøk på å gjøre alt riktig og bildgjøre alle. Han erklærer at han mener Kierkegaard har gjort "en god gjerning", på tross av at saken "har vakt saamegen Forargelse". I en spesielt velvillig lesning drar han også veksler på deres avbrutte personlige forhold når han forsikrer om at Kierkegaards sak er for kirkens beste, og dessuten en "stræben i kjærlighet". Dette understreker han ved å vis til at den hevdede "pietet" og hengivenhet overfor Mynster hadde vært en veldig ektefølt en hos Kierkegaard, som tross all sin "Reflexion er et Følelsesmenneske", ifølge Nielsens inntrykk. Videre beskriver han den uunngåelige kollisjonen ved at Mynsters forkynnelse fremstiller kristendommens "mildere, menneskelige side", som gjør den mulig for folk uten å forårsake et brudd med verden, mens Kierkegaard står for dens "ideale, guddommelige Side." Det kan synes som om han ønsker å ta ansvar å tre inn der Kierkegaard nekter å kommunisere direkte. Nielsen tolker: Kierkegaards strengere kristendomsforkynnelse skal forstås som "en Kjærlighedens Kommentar til [Mynsters] mildere".⁵²

Denne fremstillingen skal det vise seg at Kierkegaard ikke er helt enig i, men Nielsen har imidlertid oppfattet viktigheten og det kritiske i den "indrømmelsen" som kreves. I løpet av deres korte vennskap fra -48 til bruddet april -51, må han ha fått et visst innblikk i

⁵² Nielsen, s 249-51

Kierkegaards misnøye og stadig mer ambivalente forhold til Mynster og hans "verdslige klogskap". I Journal NB17 ser vi hvordan han bebreider den aldrende biskopen for bevisst å spille kortene slik at han fremstår som bedre for mengden og "Gjennemsnittet af en Samtid", enn det hans innerste sirkel vet. Kierkegaard viser forståelse for at dette rent menneskelig er det mest naturlige. Men "[o]m et Menneske religieust har Lov dertil, betvivler jeg, i ethvert Fald skal han gjøre en *Indrømmelse*."⁵³ Noen få sider senere omtaler han en spasertur med Nielsen, hvor både deres forsøksvise intellektuelle samvitenhet og det begynnende bruddet kommer frem. Kierkegaard akker seg over hvordan Nielsen "privat forstaaer og forstaaer, og saa offentlig benytter det Skrevne, det Sagte baade som sit eget og misforstaaet".⁵⁴ Det samme må han ha sett i Nielsens nye forsøk på å ta tyren ved hornene. Nielsen skriver om Kierkegaard i tredje person, og gjør seg selv til fortolker og talsmann, før han henvender seg til Martensen og spør om han ikke offentlig vil innrømme at de to ulike kristendomsforståelsene, Mynsters milde menneskelige, og Kierkegaards strenge, guddommelige kan stå side om side, og på den måten gi Kierkegaard rett.⁵⁵ Utfordringen blir hengende i luften, og det nærmeste han kom et svar fra Martensen var en anonym "X" som i *Berlingske politiske og Avertissementstidende* i en kort replikk fastslo at det kun ville være å "Gyde Olie i Ilden" om biskopen skulle gi tyngde og legitimitet til debatten ved å svare på dette. Kierkegaards respons til Nielsen kom i slutten av januar med en henvisning til forargelsen han måtte ha vekket ikke var beklagelig, men at det tvert om var beklagelig at det ikke hadde "vakt Forargelse nok i Forhold til det Forargelige: fra Prædikestolen at fremstille Biskop Mynster som et Sandhedsvidne..."⁵⁶

Dermed ble både Paludan-Müller og Nielsens innlegg kjapt avvist som irrelevante. Førstnevntes innfallsvinkel var populær blant en del geistlige som kanskje øynet et håp om at debatten skulle forsvinne av seg selv, mens Kierkegaard så også dette som et forsøk på å skifte fokus fra en uhørt usannhet til teologisk flisespikking. Nielsen på sin side kan ha hatt mye rett i sin forståelse av Kierkegaard, og kanskje var det nettopp derfor han snakker om ham som en fraværende tredjeperson, og kun henvender seg til Martensen. Nå som Kierkegaard bryter mer inn isamtiden enn noen gang før, er han desto mer utilnærmelig for sine samtidige.

⁵³ SKS 23, s 212-13 (NB17:71) min kursiv

⁵⁴ SKS 23, s 215-17

⁵⁵ Nielsen, s 254-55

⁵⁶ SKS 14, s 143 (SBM)

At gjøre nar af Gud - på lag med evigheten

Kierkegaards to artikler i slutten av januar markerer slutten på første omgang av kirkekampen, og gjør det enda tydeligere at utfallet ikke vil bli noen gemyttelig enighet. Saken utvides til å bli en dom over hele den offisielle kristendommen, og i en replikk til Martensens tidligere utnevning av "to nye sandhedsvidner" stiger temperaturen til et nytt nivå. Han vil heller "spille, svire, hore, stjele myrde end at deltage i at gjøre Nar af Gud." Fortsatt er det Martensens handlinger som er utgangspunktet, men Kierkegaard gjentar og forsterker: Om Mynster skulle være sannhetsvitne så måtte enhver prest i landet telle som det. Nå har i tillegg to nye biskoper uten videre blitt utnevnt som sannhetsvitner, og saken skjerpes. Dette vil jeg ikke lenger være med på, kan Kierkegaard si, og om han så er den eneste som skulle tale ut, og han ikke blir forstått, vil "evigheden" bemærke seg at han ikke tiet.⁵⁷

Måten han stadig vekk bringer seg selv i fokus viser hvor viktig det virker for ham å manøvrere seg selv inn i riktig posisjon. Først avvises forsøkene på å nærme seg, forstå eller forsvare ham, så gjør han det nå klart at det ikke egentlig er det viktigste om folk forstår ham eller ikke, eller om han vinner fram med saken:

Og hvad mig angaaer, jeg agter virkelig heller ikke at klage til noget Menneske; jeg gjentager blot min Indsigelse. At jeg ikke vil blive forstaaet: jeg er forstaaet af Gud, og forstaaer mig selv; at jeg vil blive ilde lidt: er jo hvad det nye Testamente forudsiger; at jeg ikke vil trænge gennem: christeligt seires kun ved at ligge under!⁵⁸

Vi ser her hvordan han, muligens med en armlengdes avstand, ser seg selv som knyttet til den *saken* han har, og dermed også rede til å lide i møte med misforståelsen han møter hos *menneskene*. Det er ikke tvil om at han med dette nærmer seg sin egen bestemmelse av sannhetsvitnet, og hintet til at det han driver med er en heltedåd.

Det er en egen problematikk ved å gi seg selv en så prominent rolle, og Kierkegaard må gå en balansegang mellom å rettferdiggjøre seg selv, legitimere angrepet, og samtidig ikke sette seg selv for høyt. Uten at det nødvendigvis bidrar til å tone ned selvbildet hans bringes i denne sammenhengen hans noe særegne begrep om "Styrelsen" inn, som på en eller annen måte har en finger med i spillet i det Kierkegaard foretar seg. Et tema han gjentar i første

⁵⁷ SKS 14, s 142-3

⁵⁸ SKS 14, s 143

nummer av *Øieblikket* er hvordan han nå gjør sin oppgave, selv om "Intet er min Sjel mere imod".⁵⁹ I artikkelen fra slutten av januar setter han samtidens skikkelser opp i en tilsynelatende uunngåelig historisk situasjon: Mynster hadde en gave og et talent i å "skjule det Bestaaendes svage sider og skrøbeligheder", mens Martensen har den motsatte egenskapen å "blotte een eller anden af det Bestaaendes svage Sider" i alt han gjør. Mon tro om det hele kan ha vært Styrelsens tanke, spør Kierkegaard seg, og gir seg selv den underordnede, nesten overflødige rollen å avsløre bedraget, "forsåvidt jeg har Gave til at see - hvad Biskop Martensen blotter."⁶⁰ Om det ikke har vært klart for folk tidligere gjøres det her tydelig at Martensen i dette tilfellet først og fremst har fremskaffet anledningen til angrepet med sin minnetale, samtidig som forestillingen om at Kierkegaard selv kun er anledning og instrument i Styrelsens planer innføres.

Kriminal-sak

I slutten av mars kommer det en ny bølge med syv artikler på under to uker. Striden om Mynster som sannhetsvitne fortsetter å være referansepunkt, men nå levnes det liten tvil om at hele geistligheten er trukket inn, og forsåvidt hele kristenheten. At folk flest ikke klarer å leve opp til Kristus' fordring om etterfølgelse er nå én ting, men problemet er at det fra offisielt hold opprettholdes en forestilling om at man likevel er kristne. Enda mer forargelig er det at det gis et inntrykk av at det dannede og kultiverte er tegn på god kristelighet. Hverken i den ene eller andre forstand er den offisielle kirkens forkynnelse "det nye Testaments Forkyndelse" og dette må rett og slett "tilstaaes saa høit og aabenlyst som muligt."⁶¹ Kravet om en tilståelse er hakket mer insinuerende enn innrømmelsen, og viser til et nytt bilde på sakens karakter og hans rolle i den. I motsetning til Luthers 95 teser som markerte begynnelsen på reformasjonen, har Kierkegaard "Kun een Thesis", og det er at kristendommen egentlig ikke er til i det hele tatt.

Her er det ikke Noget at reformere; det det gjælder om, er at bringe Lys i en gennem Aarhundreder fortsat (...) christelig Criminal-Forbrydelse, hvorved man kløgtig, under Navn af Christendommens Fuldkommengjørelse, har lidt efter lidt søgt at franarre Gud

⁵⁹ SKS 13, s 129

⁶⁰ SKS 14, s147

⁶¹ SKS 14, s 151 (BMD)

Christendommen, faaet Christendommen til at være lige det Modsatte af, hvad den er i det nye Testamente.⁶²

Igjen må hans egen rolle presiseres, slik at man ikke skal misforstå hans agenda. Kirken skal ikke reformeres, men løgnen skal avsløres. Han avslutter den korte artikkelen *En Thesis - kun een eneste*, med "et Ord om mig selv": han er hverken reformator eller profet, men "et i sjelden Grad afgjort Politi-Talent."

Som politietterforsker stiller han seg utenfor, som en objektiv observatør av saken er et bilde satt på spissen, men i Kierkegaards egen forståelse er det nå også faktisk sant. I forhold til det sanne kristelige stiller han seg i samme båt som resten av befolkningen, og dømmer også seg selv som ute av stand til å leve opp til fordringen, men "kristenheten" har han både privat og offentlig meldt seg ut av. Ved det han karakteriserer som kristenhetens egentlige avskaffelse av kristendommen er den offentlige kirken uansett nærmest for en blasfemisk avgudsdyrkelse å regne. Fra han allerede i 1847 i journalene har begynt å avskrive både presteskap og kirken blir også forfatterskapet mer direkte rettet polemisk mot både samfunn og kirke, men det er først nå han under eget navn stiller seg i klar og utvetydig opposisjon.

Roller og rettferdiggjørelse

Kierkegaard benytter seg av en håndfull ulike figurer for å illustrere situasjonen i enkle, intuitive bilder, og ved dem rettferdiggjøre seg selv. I løpet av *Fædrelandsartiklene* og *Øieblikket* trekker han frem en avslørende politietterforsker, en handlekraftig "Brand-Major" og en diagnostiserende lege. På tross av at Kirkekampen skiller seg ut fra det tidligere forfatterskapet ved kombinasjonen av å være direkte polemisk og i eget navn, synes det som han fortsatt trenger projiseringer for å holde fokuset vekk fra ham selv. Han er nemlig stadig vekk ikke en myndig refser som med sitt eget liv som bakgrunn kan sies å vitne om sannheten. Privat i journalene kan det se ut som han selvrettferdig løfter sin egen streben og konflikt med samtiden til et heroisk nivå, men i forhold til kristendommen og status som sannhetsvitne er han uansett avskåret fra å si om seg selv at han er noe bedre enn resten. Derfor er han heller den som dukker opp på åstedet og peker på forbryteren, roper ut om at det brenner eller konstaterer at kristendommens utbredelse i "en christen Verden" egentlig er

⁶² SKS 14, s 169

dens forråtnelse.⁶³ Den autoriteten han måtte ha kan han ikke gi seg selv, men han henter til hva som måtte være autoritativt i det han sier ved å peke utover seg selv, på muligheten og hva han kanskje kunne tenkes å være.

I *Den religiøse Tilstand* (26.03.55) annonserer han at "vi er et kristent Folk" uten at noen egentlig er "i Karakter af det nye Testaments Christendom". På tross av alle institusjoner og stillinger knyttet til kirken, et "fuldstændigt kristeligt Inventarium" og et kristent folk er ingen egentlig kristne, og han selv er ikke bedre, da han er "kun en Digter".⁶⁴ Dette er en gjentakelse fra de tre utgivelsene i 1851, hvor han bedyrer at han kun peker på idealene som en umyndig dikter. I *Om min forfattervirksomhet* akketter han seg for at han istedenfor å være en "stærk ethisk-religiøs Karakter" er "næsten kun en Digter", som likevel er "forpligtet til i Sandhedens Medfør at gaae strengere frem".⁶⁵ I *To Taler ved Altergangen* fra samme år kaller han forfattervirksomheten for avsluttet "ved Alterets Fod", og forsikrer om at han "ingenlunde kalder sig et Sandheds-Vidne, men kun en egen Art Digter og Tænker der 'uden Myndighed' intet Nyt har havt at bringe".⁶⁶ Det samme måtte sies i *Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet* - han er en "umyndig Digter, der rører ved Hjælp af Idealene".⁶⁷ Det nye er altså den mer vågale erklæringen om at han slett ikke er kristen slik han selv forstår det, og den provoserende påstanden om at ingen andre heller er det. Ligningen i *Den religiøse Tilstand* er en dikter som tar for seg fenomenet og "Idealet af at være forelsket" og kommer frem til at det ikke finnes noen i hele landet som i sannhet kan sies å være det. Det forestilte svaret fra innbyggerne i landet er at de likevel er lykkelig tilfredse med å kalle seg det.

Å hevde at man vet noe om folks indre som de ikke vet selv er selvsagt provoserende, og det synes som om Kierkegaard bedriver dobbeltkommunikasjon og går lenger i å tale med autoritet enn det han sier at han gjør. Noe av grunnen til at han kan tillate seg det er at han i den kristendomsforståelsen han selv har utarbeidet ikke finner grunn til å anerkjenne kirkens påberopte autoritet heller. Fra sin egen lesning av det nye testamentet definerer han nå kristendommen som "Aand, Aandens Ædruelighed og Evighedens Redelighed", og det ser unektelig mer sokratisk enn kristent ut. Spørsmålet er likevel fortsatt hvordan *han* kan tillate seg å dømme andre. Om han så dømmer seg selv samtidig, hevder han jo fortsatt å vite noe

⁶³ SKS 14, s 173 (SA) (min kursiv)

⁶⁴ SKS 14, s 163 (DRT)

⁶⁵ SKS 13, s 25 (FV)

⁶⁶ SKS 12, s 281 (TAF)

⁶⁷ SKS 13, s 50 (TS)

han ifølge forfatterskapets forståelse av inderligheten ikke kan vite. Påstanden er vågal, men også "Digteren" er jo også en oppdiktet karakter, og svaret kan være at han egentlig ikke gir seg ut for å vite noe om den enkelte. Bakgrunnen er den offisielle *forkynnelsen* av kristendommen, og den innbilningen om at man er kristne han finner der. Ved dette står Kierkegaard fortsatt fast på standpunktet fra *Indøvelse i Christendom*, hvor han via Anti-Climacus fremstiller idealet han heller ikke selv kan leve opp til.

Jørgen Bonde Jensen kommenterer i essaysamlingen *Jeg er kun en Digter*, hvordan Kierkegaard bruker sin posisjon som dikter til å fremføre fordringen om samsvar mellom ord og gjerning "kun som i en fiktion", for at både ham selv og alle andre skal kunne høre den. Ved å benytte seg av en dagsavis og polemisk journalistikk beveger han seg likevel vekk fra diktningen, og Jensen mener at tanken bak dette er todelt: På den ene siden er det et "krav fra enfoldigheten" at sannheten skal meddeles direkte, slik det er lagt opp i *Om min Forfattevirksomhed*: "'Meddelelse i Reflexion" er: *at bedrage ind i det Sande*; men da Bevægelsen er at komme til det Enfoldige, maa dog atter Meddelelsen engang, tidligere eller sildigere, ende i den ligefremme Meddelelse."⁶⁸

Da Kierkegaard la fra seg forfatterskapet ved alterets fot var det med en tanke om at den indirekte meddelelsen hadde nådd sin grense, med Anti-Climacus som dets "absolut consequente Udtryk." For ham selv var det nå et "svælgende dyb" mellom ham selv og forfatterskapet, og han stod klar til å tre "eenfoldigt frem som det Eenfoldige"⁶⁹ Men, som Jensen påpeker retter kirkekampen seg nettopp *mot* illusjonene om kirken og innbilningen om at man er kristne.

Metoden giver ikke slip på ironien. Den simplificeres uden at blive simpel. Ingen tilfældighed at Kierkegaard i *Øieblikket* vender tilbage til det filosofiske udgangspunktet for sit forfatterskab: Sokrates. Med *Øieblikket* går Søren Kierkegaard litterært på gaden som den peripatetiker han var.⁷⁰

Å "bedra inn i det sanne" hører med når illusjonene skal rives bort, og Kirkekampen er fra begynnelse til slutt en diskreditering av de kirkelige autoriteter og tryggheten i at man er født kristne og automatisk sikret en evig salighet. Kierkegaard vil fjerne den roen og

⁶⁸ SKS 13, s 13

⁶⁹ SKS 22, s 347-48

⁷⁰ Jensen, s 17

selvtilfredsheten som kommer av "digter-forholdet" som karakteriserer folks forhold til kristendommen.⁷¹

Redelighet

I *Hvad jeg vil?* (31.mars) avvises Nielsens velmenende forsøk på å beskrive Kierkegaards kristendomsforkynnelse som et hakk strengere enn den Mynsterske eller offisielle. Han selv står ikke egentlig for en strengere versjon av kristendom, men en ærlig forhold til det som faktisk er kristendommen. "Jeg er hverken Mildhed eller Strengthed - jeg er: en menneskelig Redelighed", skriver han. Protesten er ikke egentlig mot at kirken og vanekristendommen er for mild, men at det gis inntrykk av at dette er å vitne på sannheten. Om man gikk med på å tilstå for Gud at man gradvis har gjort kristendommen om til det motsatte av det den er i det nye testamentet, vil han gjerne være med, men inntil videre takker han for at han slipper å være involvert. Når det gjelder redeligheten, som er det menneskeliges grense, er det lettere å gå inn med hele seg: "For denne Redelighed vil jeg vove. Derimod siger jeg ikke: at det er for Christendommen jeg vover." Videre, om han så enten ved offentlig inn gripen eller på annen måte bokstavelig talt skulle bli et offer, så var det ikke for kristendommen, "men fordi jeg vilde Redelighed."⁷²

Kierkegaards egen redelighet består blant annet i at han ikke tør å kalle seg en kristen, men han legger også til at han er "fuldt og saligt forvisset om" at hans "Voven er Gud velbehagelig, har hans samtykke."⁷³ Dermed stiller han seg ved sin innrømmelse likevel et skritt nærmere sannhetsvitnet enn enhver som ikke gjør det. Fortsatt er skrittet fullt ut mot kristendommen et skritt han ikke kan ta, og det kan synes nesten irrelevant om han mener det i det hele tatt er menneskelig mulig. Kierkegaards begrep om tro knytter seg til den sokratiske uvitenhet, som en "voven" på noe man per definisjon ikke kan være absolutt sikker på, men som angår en i så stor grad at man likevel vil satse alt på det. Som det heter i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, handler det om å være "uendelig personlogt i Lidenskab i retning af sin evige Salighed interessered for sit Forhold til denne Sandhed."⁷⁴ I en opptegnelse i papirene fra 1854 skriver han at troen ikke er en intellektuell, men "ethisk Bestemmelse", og

⁷¹ Jensen, s 18

⁷² SKS 14, s 179-81 (HJV)

⁷³ SKS 14, s 181 (HJV)

⁷⁴ SKS 7, s 29 (AE)

at fordringen er "at troe mod Forstand, at troe skjøndt man ikke kan see."⁷⁵ Skal kristendommen være sannhet må den være det ved at man griper den an, lidenskapelig og subjektivt, og da vil også ens liv uttrykke det. Selv om Kierkegaard føler og opplever alvoret han bruker retorisk har hans intellektuelle og åndelige beskjeftigelse aldri forlatt det sokratiske prinsippet om uvitenhet, som holder ham i tømmene og nettopp er det som gjør ham berettiget overfor geistlighetens utnevnte autoritet til å snakke om kristelig sannhet.

Med redeligheten er han her et skritt nærmere å være i karakter av noe han kan påberope seg selv og demonstrere, og det er jo også det uttalte målet ved å være en Sokrates i kristenheten. At han befinner seg i kristenheten gjør jo likevel at Kierkegaard på noen punkter trækker utenfor den sokratiske horisonten, som han jo har villet vise begrensningen til gjennom forfatterskapet. Tar man bort portrettet av Sokrates' etisk-religiøse personlighet, som til slutt blir nesten like uoppnåelig som den kristne fordringen, står han jo på andre siden av den hendelsen i historien som er guden i tiden. Uten dette har den førkristelige greske verden ikke hatt mulighet til å komme til erkjennelsen av synden, forstått som den menneskets bevisste motvilje mot det gode og det sanne. Den sokratiske definisjonen av synd er egentlig ikke synd, men fravær av det motsatte, nemlig dyd. Ved å snu det på hodet blir den sokratiske definisjonen av synd i *Philosophiske Smuler* uvitenhet, for "Dyden bestemtes igjen som Indsigt."⁷⁶ Men kristelig synd er altså en kvalitetsforskjell når det gjelder menneskets egen skyld, ettersom "guden i tiden" markerer introduksjonen av læren om at mennesket selv dypest sett er skyldig i sin uvitenhet, og sin absolutte forskjell overfor Gud.⁷⁷

Styrelsen

Forstår vi kristendommen slik Kierkegaard definerer den som redelighet, blir det forståelig at han kan føle seg sikker på at han så å si har Gud på sin side i kampen. Etter at han sokratisk har diskreditert kirkelige autoriteter og det historiske grunnlaget for tro, står han igjen med det man alle jo sier at man tror på, som er gudens menneskeliggjørelse i det nye testamentet. Så langt er saken grei, men spørsmålet for Kierkegaard har også vært hvorvidt han i det hele tatt har liv til å sette seg selv inn i denne kampen. Når han nå har bestemt seg

⁷⁵ SKS 27, s 616 (Pap 486)

⁷⁶ SKS 4, s 218

⁷⁷ SKS 4, s 251

for å gå inn i en kamp mot samtiden med full styrke, ligger det en spesiell forståelse av forfatterskapet som hans egen oppdragelse, og "Styrelsens" intensjoner med ham.

Styrelsen er kort fortalt et annet ord for Guds vilje og uransakelige veier, og uten at han gjør noen utførligere behandling av det som begrep, er det nærmest som et tatt for gitt trekk ved historiens gang gjennom forfatterskapet. I både de pseudonyme verkene og de oppbyggelige talene brukes det både om verdenshistorien og den enkeltes skjebne. Disse er dog alltid knyttet sammen, slik verdenshistorien alltid går gjennom den enkelte og i enkeltskjebner. I *Om Begrebet Ironi* kan vi ane det i dens hegelianske variant, hvor Sokrates blir ironiens og filosofiens fødsel inn i verdenshistorien, mens det hovedsakelig knytter seg til en enkeltpersons liv.

I sine oppbyggelige taler bruker han det flere ganger som et begrep om hvordan man skal forholde seg etisk til livet. I *En Leiligheds-Tale* handler det om hvordan man, om man i sannhet vil det gode, må se bort fra utfallet. Vil man det gode så nytter det ikke å ha andre drivfjærer enn nettopp det gode, og da må man i avgjørelsen om det også våge, og risikere at dette kan gå ut over en selv. Hvordan det går er uansett opp til Guds plan, og det er også opp til denne hvorvidt den enkelte, som har tatt avgjørelsen om å våge for annheten vil bli brukt i dennes tjeneste. "Det ringeste Naadebrød i det Godes Tjeneste er uendeligt saligere end at være den Mægtigste uden for" og om det så skulle skje at "den Oprigtige kom til Skade, maaskee var det dog netop dette Styrelsen skulde bruge!"⁷⁸ I *Christelige Taler* snakkes det om *Det Glædelige i: at Modgang er Medgang* og hvordan den eneste far er synden, og det å ikke stole på at det er i motbakke det går oppover. Om man skulle mislykkes eller være forhiondret fra å nå sine egne mål, skal man vite at det er "Styrelsen" som har "paataget sig alt Ansaret, det er Styrelsen der har negtet Dig det."⁷⁹ I *Afsluttene uvidenskabelig Efterskrift* behandles den "verdenshistoriske Individualitet" med Sokrates tydelig mellom linjene. Det verdenshistoriske kommer "ethisk seet, til ved et Maaske", altså ikke som nødvendighet, men mulighet for det enkelte menneske i sanntid.

Medens da hiint Forhold mellem Lidenskab og det Ethiske beskæftiger det eksisterende Individ til det Yderste (...), danner maaskee den verdenshistoriske Styrelse for dette Individ en Reflexions Omgivelse, hvorved hans Livs Forhold faae vidtgribende, verdenshistorisk Betydning. han har den ikke, men Styrelsen øger den til ham.⁸⁰

⁷⁸ SKS 8, s 189-90 (OTA)

⁷⁹ SKS 10, s 164 (CT)

⁸⁰ SKS 7, s 138 (AE)

I forhold til enhvers personlige liv gjelder det å ha tillit til Styrelsen, altså Guds vilje, og har man det vil man også kanskje være istand til å våge og anstrenge seg for sannheten. Men hvordan det går med en selv og hvilken eventuelle verdenshistoriske betydning en får er altså ikke i ens egne hender. I *Indøvelse i Christendom* bes man ikke å glemme at styrelsen er *kjærlighet*, også når forestillingen om fullkommenhet, det gode og det sanne fører en lenger og lenger inn i lidelse.⁸¹

Når Kierkegaard har reflektert over seg selv i sine journalopptegnelser i tiden etter det filosofiske forfatterskapet, har spørsmålet om hva styrelsen kan tenkes å ha for intensjoner med ham selv blitt stadig mer inntrengende, både når det gjelder personlige forhold som med Regine og hva hans oppgave i kristenheten skal være. I den situasjonen han befinner seg i 1847, hvor revolusjonen ennå ikke har inntruffet og Kierkegaard egentlig anser forfatterskapet som avsluttet, skriver han om styrelsens eventuelle bruk av ham når han er død. Selv har han bare å "indrete Alt saa consequent som det er mig muligt, og saa overlade til Styrelsen, om den vil bruge mit Liv."⁸² Når han syv år senere står overfor det han aner er det store oppgjøret, skriver han om seg selv at det "af Styrelsen (...) extraordinairt udcommenderede" ikke har vært en eneste som har hatt en vanskeligere oppgave enn ham.⁸³

I konsekvens med sine egne tanker er det en viss grad av takknemlighet i dette, og en fortsatt åpenhet om at han ikke *vet* hva som vil tilfalle ham. At han våger er også et uttrykk for at han ikke tør annet, slik han sier det i flyvebladet *Dette skal siges; saa være det da sagt*, som kommer ut 21. mai, dagen før første nummer av *Øieblikket*. Her gjør han et nummer ut av hvordan det har blitt bestemt en så anstrengende oppgave for ham at det "menneskelig talt" ikke kan kalles ønskelig, og som han derfor "i en langt høiere Forstand maa takke Styrelsen derfor som for den største Velgjerning." Han er lydig overfor den strenge, men dog kjærlighetsfulle tvangen han blir utsatt for, og i så måte er det en religiøs plikt, like mye som det ville vært en synd å motsette seg Styrelsens vilje. Dette er den kristelig begrunnede rettferdiggjørelse for at han bryter ut og bryter med samtidens kirke, og det er, hva enn styrelsen vil med ham, langt på vei en naturlig konsekvens av forfatterskapet. Det han *vet* er at han selv ser opprettholdelsen av en gedigen løgn og et "sandsebedrag" i den offisielle kirkens kristendomsforkynnelse. Den religiøse plikten blir derfor å tale ut mot dette, og som både

⁸¹ SKS 12, s 189-90 (IC)

⁸² SKS 20, s 154 (NB2:34)

⁸³ SKS 25, s 344 (NB29:84)

mengden artikler og innholdet vitner om, forsøke å få det diskreditert og avskaffet. Det han heller ikke i egne øyne har mandat til, er å vitne for sannhet i positiv forstand. Det er da heller ikke noe man med ord uten videre kan hevde om seg selv at man gjør, men noe ens egen efterfølgelse og lidelse i så fall må være et vitne om.

Sandsebedrag og bedrag

Det sagt er det jo ingen tvil om at skrivevirksomhet er handling, og journalistisk skrevet i eget navn deistert knyttet til Søren Kierkegaard som et levende menneske bosatt og synlig i København. Og det er kanskje det Nielsen, på tross av sin innsikt i Kierkegaards dialektikk ikke har forstått - at det også handler om å tre i karakter. I det Anders Kingo kaller "pseudonym tenkning" hos Kierkegaard er poenget at tenkning alltid er intensjonell, og kristelig forstått blir tenkning i seg selv en handling. Derfor er det også hele mennesket som er på spill i tenkning og handling. Dette innebærer også at det tenkte i visse sammenhenger er uløselig knyttet til den tenkende. I *Philosofiske Smuler* lar han derfor Johannes Climacus stille seg spørsmålet om hans egne utviklinger lar seg tenke. Climacus er som kjent ikke en kristen, og tenker kristendommen som en hypotetisk mulighet. Når han så kommer til at den eneste veien videre enn Sokrates, til et enda sannere forhold til eksistensen, går en kristen gjenfødelse, kommer han også frem til at det strengt tatt ikke er mulig for en ikke-gjenfødt å tenke seg dette.⁸⁴ *Hvem* det er som snakker og tenker er derfor helt avgjørende, og det blir nødvendigvis spesielt synlig i oppgjøret mot kirken, både på grunn av den journalistiske formen, også fordi det gjøres med Kierkegaards stadige påminnelse om at det er ham som sier det, og han står alene.

Men hva er det egentlig han sier, og hva er det han opponerer mot? På papiret er det en falsk forkynnelse, forsterket av en hyklerisk innstilling til innholdet og fordringen. Dette er det angrepet som ligger i Sanhedsvidnestriden, med alle de viktigste elementene i den første artikkelen mot Mynster. Men Martenens minnetale og innsigelsen til denne var jo som vi vet bare anledningen til at et angrep som for lengst hadde begynt i dagbøkene kunne settes igang. At dannelseskristendommen ble opphøyd til sannhetsvitnekristendom var provoserende for Kierkegaard, ser man fort i journalene, men denne ærgrelsen ville jo knapt nok gitt stoff til et par artikler. Så lå det, som nok de fleste i samtiden også forstod, en hel del mer under, da det

⁸⁴ Anders Kingo, s 126-27 (SKS 4, s 228 PS)

jo også fra første artikkel var en dom over den offisielle forkynnelse, og bruken av begrepet sannhetsvitne. Men Kierkegaard var ikke interessert i noen lærd diskusjon og demonstrere at han hadde rett, like mye som han ville tvinge de det gjaldt til å innrømme at han hadde det - så ville alt være i orden. Man kan ledes til å tro at heller ikke han anså det som veldig sannsynlig at noen måneders intens artikkelskrivning vill får geistligheten til å gå offentlig ut med at de drev med teater og butikk. Når han så i mai 1855 annonserer seg ferdig med Martensen innledes den siste fasen i kirkekampen, hvor det er et uttalt mål og oppfordring til både stat og folk å vende kirken ryggen. Selv om det er en naturlig forlengelse av den tidligere kritikken, er det likevel ikke nødvendigvis slik at det var noe Kierkegaard så for seg. Det er klart at han har trukket sin i utgangspunktet begrepsorienterte og eksistensielle tenkning til nå også å favne om "det utvortes" i samtiden, men taktikken er fortsatt å være et korrektiv, som nå plasserer seg selv inn i kampen, som seg selv. Men hvem man selv er jo ikke en likefrem sak, og i Kierkegaards tilfelle er det spesielt mye refleksjon å reflektere seg ut av, om man skal komme frem til den avgjørende enfoldigheten.

Det er personlig

Det er er for såvidt Kierkegaard smertelig klar over at hverken han eller oppgaven hans er - noe han gjør klart også gjennom artiklene i *Øieblikket*. Ved overgangen fra tilnærmet fast spalte i *Fædrelandet* til sin egne pamflettføljetong, hadde Kierkegaard på et vis satt scenen, forklart sitt formål, og gjort sitt til å forklare hvordan han skulle forstås. At det i det hele tatt er så nødvendig for ham å fortelle hva han gjør og hvem han er idet han gjør det, synliggjør det det altomfattende i angrepet, som også kan gjøre det vanskelig å ta tak på. Det er et angrep på den konkrete, som han mener, formidlede, fortonende forkynnelsen til Mynster, men også det man kan kalle tendenser i tiden, og det han har kommet frem til er det *upersonlige*, den anonymiserende makta i demokratiet, den objektive sannheten i filosofien og betraktningen av historien. Det kan se ut som han står overfor et noe uoversiktlig rot, hvor han er i opposisjon til ulike sider og av ulike grunner. Samtidig vokter han seg vel for å oppfattes som om han er på noens parti, som en del av en flokk mot en annen. Derfor blir det også så viktig for Kierkegaard å også trekke inn Grundtvig og grundtvigianere som eksempel på karakterfeil, misforståelser og sansebedrag. I sjette nummer tar han avstand fra Grundtvigs status som "en Slags Apostel", representerende Begeistring, Troes-Mod, som kæmper for en Overbevisning." Ser man nøyere etter, ser man at han bare kjemper for frihet for seg og sine,

men aldri har kjempet mot det store snadsebedraget i kristenheten. Dette tyder på at det tross alt er verdslige mål, og fred, ro og frihet for seg selv han kjemper for, mener Kierkegaard, og overfor "den oprindelige Christendoms Lidenskab er G[rundtvigs] Begeistring: Lunkenhed, Indifferentisme." At man lever i en tid der Mynster anses som alvor og Grundtvig som tros mot, viser hvilke vanskeligheter det er han har å kjempe med. "Den dybeste, den fordærveligste og farligste Art Indifferentisme", som også knytter seg til disse mennenes forestilte storhet, finner han igjen mængden. Det er, som Kierkegaards skriver det i den samme artikkelen, "et Samfund, om hvilket Sokrates vilde sige: "de ere ikke Mennesker, men umenneskeliggjorte til eller ved at være publikum.""⁸⁵ Under kritikken av kirken ligger hele tiden bestemmelsen om den enkelte eksisterende tenker, og det isolerte åndsmennesket. Mennesker kan i Kierkegaards antropologi rett og slett ikke være religiøse i flokk, fordi det dereier seg om ens eget *personlige* forhold til det absolutte.

Øieblikkets pedagogiske vending

Når den siste artikkelen rettet til Martensen kommer med *Fædrelandet* den 26. mai, har det første nummeret av *Øieblikket* vært til salgs i to dager allerede. Dette kommer med et tilbud om abonnement, og en advarsel til de som måtte vurdere det. Det kan nemlig godt hende de vil angre på å lese og ta innover seg det som kommer. Selv om han ofte henvender seg til leseren og "den menige mann", er han ikke ute etter å gjøre livet lett for den enkelte. Nå når *Øieblikket* er her, opptrer han også mer enn noen gang som en sann vekkelspredikant, i kontrast til så vel det pseudonyme som det oppbyggelige forfatterskapet. Der de oppbyggelige talene på den ene eller andre måten søker å overtale leseren til dydig kristen tro, kan det synes som han nå er i ferd med å gjøre det motsatte. "Jeg overtaler Ingen til at subscribere", skriver han i følgebladet til det første nummeret, og det er selvfølgelig en form for overtalelse, samtidig som det er en erklæring om hvor han står: Uten forbehold og hensyn til noen samtidighets fintfølenhet, for Kierkegaard går til kamp "ved Idealene mod Sandsebedragene".⁸⁶ Det er derfor det stadig tilbakevendende ønsket om å instruere og drille sin leser som ligger bak når han introduserer sitt nye prosjekt:

Evigt vil han ikke fortryde at agte paa min Tale, men det var vel muligt, at han kunde komme til timeligt at fortryde det. Han overveie da selv, om det er det Evige, han vil eller det timelige.

⁸⁵ SKS 13, s 260-63 (Ø6)

⁸⁶ SKS 13, s 141

Jeg, der hedde "Enten - Eller", kan ikke tjene Nogen med: Baade-Og. Jeg er i Besiddelse af en Bog, der vistnok er saa godt som ubekjendt her i Landet, hvis Titel jeg derfor nøiagtig vil anføre: vor Herre og Frelzers Jesu Christi nye Testamente. Skjøndt jeg har et ganske frit Forhold til denne Bog, og ikke f. Ex. ved Eed er forpligtet paa den, øver den dog en stor Magt over mig, bibringer mig en ubeskrivelig Horreur for Baade-Og.⁸⁷

Så får leseren først bestemme seg om det er det evige eller det timelige han vil, og om han står på sandsebedragene eller idealernes side. Med dette er det hvertfall klart at Kierkegaard kan gå bredere ut i sin kritikk av ikke bare kirkens menn, men selve institusjonen, staten, og igrunn hele samtidens "tidsånd".

Man kan tenke seg at *Øieblikket* hadde mange først og fremst nysgjerrige og skuelystne lesere, tiltrukket av dramatikken og den blest som avisartiklene hadde skapt. Som det fremgår av diverse brevveksling, ristes det kraftig i hodene hos enkelte og den ellers så tause Martensen forsøkte å slå seg til en slags ro med at angrepet først og fremst viste Kierkegaards sanne ansikt på en forferdelig måte, og hvor begrenset han var når det kom til likefrem meddelelse. Poetene Hauch og Ingemann var samstemte i sin indignasjon over hvordan han med frekkhet og uforskammethet hadde klart å vinne medhold hos ungdommen.⁸⁸ Det er tydelig at kirkekampen i løpet av året ble en av de største samtaleemnene i landet, og for første gang siden *Enten - Eller*, så han sine utgivelser selges ut og trykkes i nye opplag. Men når den forenklete polemiske stilen førte til et bredere publikum, fulgte det en ny bekymring med den mer direkte meddelelsesformen, og artiklene får en tydelig mer pedagogisk vending.⁸⁹ Som en introduksjon til det som skal komme og hva vi her har å gjøre med, brukes det meste av plassen i det første *Øieblikket* til klargjøring.

For det første skal det være klart at Kierkegaard har sine kvaler når han nå som Platons ideelle hersker "med Dygtigheden mod sin Lyst af et Høiere tvinges til at paatage sig Arbeidet". Som et apropos til den kristne lidelsestanken er det kanskje nettopp fordi ingenting byr ham mer imot at han nå er satt til oppgaven. Dette skal altså den enkelte leser i publikum forstå, at når Kierkegaard nå endelig er i gang med et avgjørende oppgjør med samtiden, er det kun fordi han ikke kan la være. Her henviser han både til Styrelsen og den oppgaven han føler seg satt til, og det at han som alle andre, står overfor et regnskap i evigheten og derfor "evigt vilde fortryde at lade det være".⁹⁰ Dette må imidlertid det nysgjerrige publikum forstå, at selv om innsigelsen er rettet mot det bestående, kirkeinstitusjonen og de lønnede prestene, så involveres egentlig alle og hver enkelt. Det "Afgjørende" som han forsøker å anbringe er

⁸⁷ SKS 13, s 141-2

⁸⁸ SAK, s 743

⁸⁹ Bukhdal, s 103

⁹⁰ SKS 13, s 129-30

rettet mot hele samtidens karakterløshet, som kjennes ved at alt skal være og gjøres "til en vis Grad."

Dette Satans eller Usselhedens eller den feige Klogskabs: til en vis Grad, som anvendt paa Christendommen forvandler den - bagvendte Mirakel, eller mirakuløse Bagvendthed - forvandler den til Vrøvl! Nei: enten - eller!⁹¹

Den nysgjerrige leser må selv utfordres, oppvekkes og skremmes ut av denne "Halvheds-Tilstand" som ligger i tidens karakterløse "til en vis grad" og "Både-Og". Selv om noen er mer delaktige enn andre i å opprettholde den offisielle kristendommen, og det er kirkeinstitusjonen som i ordets rette forstand *angripes*, er ikke den oppvekkende funksjonen en bieffekt. Når den offisielle kristendommen i fengende retorisk stil rives ned i artiklene, er det ikke for å skape oppslutning eller felleskap rundt nye ideer, men for å vise at den i sitt vesen står i et motsetningsforhold til den sanne kristendommen.

Når Kierkegaard trekker frem Sokrates i det sjette nummeret av *Øieblikket*, er det igjen for å vise sine lesere hvordan de skal forstå Kierkegaards sak, og hvordan de skal forstå den rollen han opptre i. Sokrates' største frykt skal ha vært å være i villfarelse og bedra seg selv, og denne frykten er nyttig lære for en kristen: Hvis det virkelig er slik at det man frykter mest av alt er å være i villfarelse eller usannhet, kreves det et mot, fordi man vil kunne komme til å måtte gi avkall på behagelige innbilninger.

Har du ikke denne Frygt, eller (for ikke at slaae saa høi en Tone an) er det ikke saaledes med Dig, er det ikke det Du vil, vil Du ikke stræbe at vinde Mod til at "frygte meest af Alt at være i en Indbildning": saa indlad Dig aldrig med mig. Nei, bliv saa hos præsterne, lad dem jo før jo hellere overbevise Dig ganske om, at hvad jeg siger er en Art Galskab.⁹²

At geistlighetens reaksjon foruten taushet har vært å riste på hodet og avfeie Kierkegaard som en det har rablet for, er noe han må vende til sin egen fordel, og som støtter opp under det bildet han skaper av seg selv: det er en naturlig reaksjon å frykte eller finne hans stadige gjentakelser om lidelse, forsakelse og den verdslige nytelsens forferdelighet for ubehagelige og krevende. Men så er det nettopp det som er den sene Kierkegaards kristendomsoppfatning - at lidelsen er den uunngåelige veien for den som virkelig vil være kristen.

⁹¹ SKS 13, s 132

⁹² SKS 13, s 265

3 Sokratesbildet

Begynnende syslen med Sokrates og ironi

Grunnlaget for den Sokrates han tar utgangspunkt i legges ved doktorgradsavhandlingen *Om Begrebet Ironi, med stadigt Hensyn til Socrates* (1841). I det som er Kierkegaards eneste vitenskapelig anlagte historiske arbeide går han i den første delen av verket inn for å finne den rette Sokrates gjennom en kryssseksaminasjon av de tre samtidige kildene, Xenofon, Aristofanes og Platon. Kort oppsummert blir Xenofons fremstilling avvist som pietistisk, for mye heftet ved Sokrates væremåte, uten å komme til noen dypere forståelse, slik de to andre har. Men der Xenofon ikke har "kommet frem til ideen", har Platon lagt for mye til av sitt eget. Kommedikteren Aristofanes er den som kommer nærmest sannheten i form av å fange Sokrates sanne karakter, med sin latterliggjøring av ham i stykket *Skyene*. Denne fanger nemlig essensen i det Kierkegaard kommer frem til, nemlig at Sokrates *standpunkt* er ironi, og at han dermed ikke står for noe positivt, men en "absolutt, uendelig negativitet." *Skyenes* Sokrates virker derfor som et korrektiv på Platons. Kierkegaards syn på Platons *Apologia*, altså Sokrates' forsvarstale, blir dermed at den "er enten uægte eller må helt igennem forklares ironisk."⁹³ Avhandlingen er skrevet i dialog med tidligere litteratur om Sokrates, og spesielt Hegel er viktig for Kierkegaards tolkning - både ved at han benytter seg av ham, og stiller seg kritisk på noen avgjørende punkter.

Det er i følge Jens Himmelstrup på bakgrunn av hans beskjeftigelse med ironien som begrep vi må se Kierkegaards begynnende "sysling med Sokrates".⁹⁴ I journalopptegnelser fra siste halvdel av trettitallet finner vi en begynnende utvikling av begrepene, og allerede i Gillelejeoppgjøret i 1835 finner vi den 22 år gamle Kierkegaard orientere seg etter Sokrates i en vurdering av hva han skal studere og gjøre med livet sitt. Det er her han skriver ned noen av sine første poengterte eksistensialistiske setninger, om å finne sin bestemmelse og "den Idee, for hvilken jeg vil leve og dø". På tross av sin beundring for naturvitenskapen har han her kommet til at han vil søke seg bort fra det han kaller uekte begeistring og enkelterkjennelser, for istedet å "lære at kjende sig selv, inden man kjender noget Andet".⁹⁵

Først naar Mennesket saaledes inderlig har forstaaet sig selv og nu seer sin Gang hen af sin Bane, først da faaer hans Liv Ro og Betydning, først da bliver han fri for hiin besværlige,

⁹³ SKS 1, s 65 (OBI) Femte tese. Oversatt fra latin i kommentarbindet.

⁹⁴ Himmelstrup, s 33

⁹⁵ SKS 17, s 23-5

uheldsvangre Reisekammerat - hiin Livs-Ironi, der viser sig i Erkjendelsens Sphære og byder den sande Erkjenden at begynde med en Ikke-Erkjenden (Socrates).⁹⁶ De besværlige reisekameratene er ikke noe Kierkegaard noen gang skal bli kvitt, om han så kommer langt i å forstå seg selv. Han skal imidlertid få en dypere forståelse og respekt for ironien som kombinert meddelelses- og erkjennelseskunst, mens Sokrates flyttes definitivt ut av parentesen.

I en journalopptegnelse fra 1837 ser vi den samme skjematiske oversikten over ulike ironiformer som vi også senere finner i *Begrebet Ironi*: Den greske ironien (Socrates') som individets selvtilfredse "svæven over Verden", det "romantiske Standpunct, hvor Alt er Stræben", og til sist et tredje, hvor "Ironien er overlevet".⁹⁷ I avhandlingen finner vi dette tredje standpunktet eksemplifisert med Shakespeare, hvor ironien opptrer som et "behersket moment". Her heter det at når individet er riktig innstilt, og ironien er behersket og begrenset, "frelser [den] Sjælen fra at have sit Liv i Endeligheden". Ironiens sannhet ligger i at den legger et "eftertrykk på Virkeligheden", som kan gi det personlige liv sunnhet og sannhet, så lenge man ikke mister helheten, det objektive og "total-anskuelsen" av verden.⁹⁸ Sokrates er her i en mellomposisjon, for Kierkegaard kritiserer den romantiske ironien som rammer individet og fører det ut i en uendelig streben. Sokrates derimot, har ironien i sin besittelse, men er på sin side også så gjennomført ironisk at det blir selve standpunktet hans. Kierkegaard følger her langt på vei Hegels forståelse av ironiens ulike stadier, men avviker og er uenig på noen vesentlige punkter. Hos Hegel er det romantikken som har det ironiske standpunktet, mens Sokrates tilkjennes en viss positivitet.

Hegels Sokrates

I tillegg til første del, *Hegels Opfattelse af Socrates*, skriver Kierkegaard om Hegel at han "griber og begriber Historien i dens store Formationer". Heller enn å bruke kreftene på å lete frem en korrekt oppfattelse av Sokrates blant de samtidige kildene, er det hans "Stilling som commanderende General i Verdenshistorien" som bestemmer når han lar sitt "kongelige Blik (...) glide hen over [Phænomenerne]".⁹⁹ I dette synes det å ligge både en anerkjennelse og et ironisk stikk til Hegels historiesyn og metode: I sin iver etter å utrede historiens gang som den absolutte ånds selverkjennelse, blir Sokrates og den greske verden tolket slik det passer systemet, og derfor blir også Hegels lesning av Platon ifølge Kierkegaard skadelidende idet

⁹⁶ SKS 17, s 27

⁹⁷ SKS 17, s 45

⁹⁸ SKS 1, s 352-5

⁹⁹ SKS 1, s 266

Hegel i sin fremstilling ikke har gjort noen vurdering av de ulike smatidige kildene, men heller trukket frem en enkelt dialog av Platon for å vise et eksempel på den sokratiske metode, og ellers brukt både Platons og Xenofons *Apologia* uten å problematisere det videre. Også hos Hegel trekkes Aristofanes frem som den som har fattet den negative siden av Sokrates' filosofi, men her begrenses det negative til den pedagogiske metoden, mens konklusjonen fortsatt står, at Sokrates var, og ble, en *stifter av moralen*.¹⁰⁰

Hos Kierkegaard blir som nevnt Aristofanes trukket frem som den som har kommet nærmest: han har fremstilt Sokrates komisk og sett det absolutt tomme i den negative dialektikken og idealiteten han innfører. Xenofon avvises for å ha "bleven staaende ved Socrates' umiddelbarhed" og med det misforstått hans uendelige dype ironi, "der med grundigt Alvor omfatter de ligegyldigste Ting og netop derved dybest spotter Alt."¹⁰¹ Der Xenofon kun ser den utvendig fromme og dydige mannen, har både Platon og Aristofanes banet sig Vei til en Opfattelse af den Uendelighed, der er incommensurabel for hans Livs mangehaande Begivenheder". Problemet med Platon er at han tilskriver Sokrates sin egen positive fylde og idealitet. I hans lesning av Platons dialoger viser Kierkegaard dette ved å adskille det historiske, Sokratesbeskrivende fra det som tilhører Platon selv, nemlig det mytiske og spekulative. Den Sokrates han sitter igjen med står kun for den absolutte, negative dialektikk.¹⁰²

Ironien som destruktiv kraft - Sokrates som Menneskeæder

Konklusjonen er at Kierkegaard i motsetning til Hegel *ikke* vil si at Sokrates er en moralens stifter, fordi dyden (med Hegel) må inngå i en totalitet, noe som ikke er mulig for den gjennomironiske, alltid drillende Sokrates. Han kan begynne overalt for å rive ned de gitte sannheter, og han kan være det mest dydige menneske i utvendig livsførsel, men så lenge han ikke forholder seg til noe overordnet regelsett eller system, virker han egentlig vilkårlig og er i bunn og grunn *amoralisk*. Men for Kierkegaard henger dette sammen med Sokrates' rolle i historien og sin samtid, som var å argumentere både sofistene og den tradisjonelle moral og tro i senk. For å spille denne rollen måtte han være absolutt negativ, skriver Kierkegaard, for ikke å bli en av dem. "Og havde han havt en Positivitet, da var han aldrig bleven saa ubarmhjertig, aldrig en saadan Menneskeæder, som han var, og som nødvendig

¹⁰⁰ SKS 1, s 268 (BI)

¹⁰¹ SKS 1, s 75 (BI)

¹⁰² Den udødelige, Tonny A Olesen, s 45

maatte være for ikke at forfeile sin Mission i Verden."¹⁰³ Hegels oppfattelse av Sokrates som en stifter av moralen, med den ironiske begynnelsen på tenkningen, kritiseres derfor med et hegeliensk historiesyn som bakgrunn. Selv om Sokrates får tildelt en nøkkelrolle i historien opptrer han som en skurk, og i rak motsetning til resten av forfatterskapet er det her Hegel som "angiver det positives målestok, efter hvilken Sokrates ved et nærmere eftersyn bliver aldeles negativ."¹⁰⁴

Problemet med Sokrates, skriver Kierkegaard, er at han avviser og negerer staten og tradisjonene uten å komme frem til noen høyere form av disse. Det er tydelig nok at han lener seg til Hegel og "i rigeligt Mon skatter til de Hegelske historie- og moralfilosofiske Synsmaader", som Himmelstrup beskriver det.¹⁰⁵ Avhandlingen bygger nettopp på et hegelsk etikkssyn, hvor "den sande Alvor først er mulig i en Totalitet", og Kierkegaard kritiserer Hegel for å være inkonsekvent og havne i forlegenhet når han vil vise hvordan Sokrates skal ha fattet det Gode. I Kierkegaards forståelse virker Sokrates' ironi på en tilfeldig og vilkårlig måte: Han kan gå hen og samtale om det skjønne og det sanne med hvem det skal være, og kjenner ingen begrensing når det gjelder tema eller utgangspunkt, men når han så når frem til det punkt hvor hans samtalepartneres motsigelser var klargjort, stoppet han opp: "Ingen Virkelighed kunde modstaae ham, men det, der kom tilsyne, det var *Idealiteten* i den svageste Begrænsnings meest forsvindende Antydning, det er, som *uendelig Abstract*"¹⁰⁶ Ironien er tegn på det subjektive, det gjennomlevde og selververvede, som både kan bryte ned nedarvede sannheter og med det "virkeliggjøre virkeligheten". Men denne kalde, bare, og sokratiske uvitenheten "maa ikke udhule Virkeligheden, tvertimod maa Livets Indhold blive et sandt og betydningfuldt Moment i den høiere Virkelighed, hvis Sjælen attraaer."¹⁰⁷

Sokrates mot det Bestaaende

Med sitt rent negative, uvitende utgangspunkt avslører han sofistenes tilsynelatende viten om verden, og stiller seg også i opposisjon til det bestående. Det ironiske standpunktet stiller ham på tvers av samfunnet og statens religion. Denne kollisjonen med øvrigheten og publikum kulminerer i Platons *Apologia*, hvor Sokrates fastholder sitt negativt-ironiske

¹⁰³ SKS 1, s 254

¹⁰⁴ Tonny Olesen, Den udødelige, s 37

¹⁰⁵ Himmelstrup, s 79

¹⁰⁶ SKS 1, s 276-7

¹⁰⁷ SKS 1, s 356-57

forhold til staten idet han ikke anerkjenner folkedomstolen.¹⁰⁸ Det er åpenbare paralleller mellom forsvarstalen i Apologia og Kierkegaards egen tverstilling i sitt angrep som vi skal komme tilbake til, men i avhandlingen kritiseres denne vilkårligheten og mangel på retning. Sokrates' ironi blir demonisk og fortærende, og han blir like fjern fra det Guddommelige som han er fra mennesket.¹⁰⁹ Han er negativt fri fra verden og forestilt, innbilske kunnskap, men kjenner ikke det positive, bringer ikke det nye, og blir dommen, men ikke frelsen.¹¹⁰ Sokrates stiller ikke spørsmål for å få svar, men for å suge ut det overflatiske, tilsynelatende innholdet og etterlate en tomhet, og sine samtalepartnere fortvilede og forvirrede. Dette gjør Sokrates til en noe uhyggelig figur, som nærmer seg en sofistisk umoral hvor "Dyder kun have Realitet for Individet *som Experiment*", og dermed ikke har noen "dybere Forpligtelse."¹¹¹

Det som til slutt redder Sokrates i *Om Begrebet Ironi*, er nettopp en oppfattelse av historiens gang som er preget av det hegelske. I Himmelstrups ord blir han berrettiget som et moment i historien, da det jo var noe nytt som skulle frem.

Thi ideelt set berettiget? Nej, absolut set er Sokrates Oprøreren, hans Færd og Virken er, set fra den absolute Sædeligheds Standpunkt, uetisk. (...) Sokrates er nemlig umoralsk, han har jo "emanciperet sig fra det sande borgerlige Forhold til Staten", og hans saakaldte Dyder er langt fra virkelig at være dette; de mangler jo den Fasthed, det Dydens Væremærke, som først kan naas derved, at Egenskaberne udspringer af - og føres tilbage til - *Totaliteten*.¹¹² Dette synet på moralen er en direkte motsetning til det synet Kierkegaard utvikler senere, og er i stor grad konstruert over en hegeliensk en. Sokrates fremstår som en utgave av både sofistene og de romantiske ironikerne idet som fra kierkegaards side er en kritikk av de sistnevnte.

Himmelstrup skiller mellom Kierkegaards objektive og personlige oppfatning av Sokrates, og det han kaller den objektive oppfatningen endrer seg tydelig i forfatterskapet etter *Begrebet Ironi*: fra et kaldt abstrakt synspunkt, til en oppfatning av ham som "den eksisterende tenker", med den "lidenskabelige religiøst-etiske Inderlighed (...) som hører hertil." Denne endringen er imidlertid mindre påfallende enn Kierkegaards *personlige* oppfattelse og stilling til ham. Både hans moralfilosofiske standpunkt, som stiller seg i markant opposisjon til det hegelske, hans oppfattelse av ironien, og kristendomsoppfattelsen endrer seg sammen i årene etter avhandlingen.¹¹³

¹⁰⁸ Himmelstrup, s 46-9

¹⁰⁹ Himmelstrup, s 55

¹¹⁰ Himmelstrup, s 60

¹¹¹ SKS 1, s 272 (BI) (fotnote)

¹¹² Himmelstrup, s 69

¹¹³ Himmelstrup, s 11-13

Hegel-skepsis, Martensen-skepsis

Kierkegaard synes allerede på dette tidspunktet å ha hatt et noe mer komplekst forhold til Hegel en ren oppslutning eller opposisjon. Det er klart at han, som store deler av den oppvoksende akademia i København på 1830-tallet, med avhandlingen skrev seg inn i en Hegel-resepsjon som var i utvikling og under diskusjon. Som blant andre Jon Stewart viser, er vokabularet og analysene i avhandlingen utpreget hegelske, i en slik grad at Kierkegaard fremstår mer positivt påvirket av Hegel enn de hegelianerne han kritiserer.¹¹⁴ Når han etterhvert blir mer kritisk er han langt fra alene, og Kierkegaard finner seg her sammen med et voksende antall stemmer som var kritiske til Martensens teologiske hegelianisme og hans følgere.¹¹⁵ Selv om Kierkegaard argumenterer for en annen Sokrates enn Hegel, gir han i stor grad tilslutning og benytter seg av hans historiefilosofiske analyser. Hans begynnende ambivalens viser seg i vurderingen av Hegels Sokrates-tolkning, hvor Kierkegaard kritiserer ham for manglende øye for filologiske detaljer og historisk unøyaktighet.¹¹⁶ At *Begrebet Ironi* har blitt betraktet som et gjennomført maskespill og en ren ironisering over synes noe overdrevet, og det virker mer sannsynlig at han til tross for en gryende ambivalens er positivt påvirket av Hegel. Når han etter avhandlingen drar på sin viktige første reise til Berlin, er det med store forventninger til å finne verktøy mot Hegel i blant andre Schellings polemiske foredrag. Vitner, opptegnelser og brev tyder på at Kierkegaard i denne perioden var absorbert i Hegels filosofi, og man finner glimt av den senere kritikken av Hegels abstraksjon og manglende blikk for virkeligheten.¹¹⁷ Allerede her heter det at han ble "Stifter af et System, der tilsidst blev ham selv for tungt."¹¹⁸

Himmelstrup avskriver muligheten for at Kierkegaard under avhandlingen på noen måte så seg selv som en hegelianer, og viser til at han alltid skrev om hegelianere i tredje person. Roger Pooles lesning av *Om Begrebet Ironi* bygger opp under en antakelse om at bruken av Hegelske begreper i stor grad var til retorisk bruk av det han kaller "Hegelian lego". Avhandlingen er i Pooles øyne upålitelig, og den hegelianske strukturen kun et ytre skall. I den tidvis svært innviklede behandlingen av begreper om positivitet, negativitet og uendelighet setter han for eksempel sofisten Protagoras opp mot Sokrates:

¹¹⁴ Stewart - *History of Hegelianism (II)*, s 566-7

¹¹⁵ Stewart, s 507

¹¹⁶ Stewart, s 600-1

¹¹⁷ Stewart, s 650

¹¹⁸ SKS 19, s 315

Protagoras Sætning, at Dyden kan læres, er nu vistnok positiv, den indeholder en høj Grad af Tillid til Existensen, og til den sophistiske Kunst, derimod er den Socratiske Sætning, at Dyden ikke kan læres, negativ, thi den er en Betegnelse af den evig sig forudsættende Uendelighed, indenfor hvilken al Lærdom er indoptaget. Protagoras er derfor *bestandig positiv*, men det er kun *tilsynelatende*, Socrates *bestandig negativ*, men det er ogsaa til en vis Grad *tilsynelatende*.¹¹⁹

Ifølge Poole er det å sette Protagoras/Sokrates og positivitet/negativt opp mot hverandre, et typisk eksempel på hvordan Kierkegaard i avhandlingen leker med en kontinuerlig omdefinering av begreper over et hegeliensk rammeverk. Videre Kierkegaard bruker Hegels definisjon på ironi som "uendelig absolutt negativitet" og slår selv fast at Sokrates er "positiv, forsaavidt som den uendelige Negativitet indeholder i sig en Uendelighed, fordi Uendeligheden ikke er ham Aabenbarelse, men Grændse" Ved å trekke inn det rent kristne begrepet åpenbarelse og å definere Sokrates' uendelighet som en "Grændse", mener Poole benytter seg av det hegelske begrepsapparatet for samtidig å omdefinere det.¹²⁰

Kierkegaards forfatterskap kan ikke leses som en ren polemikk mot Hegel. Et viktig poeng og kjennetegn ved Kierkegaard er at han er sterkere knyttet til sin egen samtids København enn det tekstene gir umiddelbart inntrykk av. I *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*, viser Jon Stewart hvordan Hegel på 30- og 40-tallet fikk en dyptvirkende og omfattende innvirkning på det danske intellektuelle liv, blant filosofer, vennskapsmenn, teologer og poeter. Etter at Johan Ludvig Heiberg hadde drevet aktiv propaganda for Hegel i et drøyt tiår, ble det Hans Lassen Martensens forelesninger om "den speculative dogmatikk" som utgjorde hegelianismens definitive gjennombrudd i Danmark i 1837.¹²¹ Disse forelesningene fulgte Kierkegaard som 24 år gammel student, og i den syvende forelesningen dukker den første kritiske kommentaren om Martensen opp i forbindelse med en fremlegging av Kants kategorier. I ellers ukritiske notater mener Kierkegaard her at Martensen her leverer "det Daarlige af hvad han hidtil har leveret en forceret Aandrigheid."¹²²

Når Martensen etterhvert spiller en dominerende rolle i den danske hegelianismen, er det ikke med et prosjekt som er identisk med Hegels, men med sin egen hegelsk inspirerte "speculative dogmatik". Som Curtis L. Thompson sier, kan det være noe i at Martensen ble et mål for Kierkegaard fordi han var premissleverandør for tidens heteste debatter om religion

¹¹⁹ SKS 1, s 253 (BI)

¹²⁰ Poole, s 54-65

¹²¹ Stewart, s 123-24

¹²² Stewart, s 128, SKS 19, s 136 (Not4:9)

og filosofi.¹²³ Thompson bygger på Stewart og tegner et bilde av Martensen som en viktigere og mer original tenker enn det tidligere Kierkegaard-forskning har vist. det er dessuten Martensens forening av kristendom og filosofi han protesterer mot, heller enn filosofiens privilegerte og altomfattende rolle hos Hegel. Uten å nevne noen ved navn, gjør han blant annet i *Frygt og Bæven* narr av de av sine samtidige som ønsker å "gaae videre" enn både troen og den spekulative filosofi. Stikket er altså ikke til Hegel selv, men til Martensens ønske om å gå få forbi, og forstå troens kognitive innhold.¹²⁴ Dette med å gå videre ble et stadig gjentatt tema for Kierkegaard, i noe ulike sammenhenger, men alltid for å angi grensene for filosofiens rekkevidde. Et tidlig eksempel finner vi i forordet til *Frygt og Bæven*, hvor det gjøres narr av tidens filosofi:

Enhver speculativ Marqueur, der samvittighedsfuldt pointerer den nyere Philosophies betydningsfulde Gang, enhver Privatdocent, Repetent, Student, enhver Udflytter og Indsidders i filosofien bliver ikke staaende ved at tvivle om Alt, men gaaer videre. Maaskee vilde det være utidigt og ubetimeligt at spørge dem, hvor de dog egentlig komme hen, men høfligt og beskedent er det vel at ansee det for afgjort, at de have tvivlet om Alt, da det jo ellers var en besynderlig Tale, at de gik videre.¹²⁵

Her, og senere, er kritikken av "docentene" er analogt til de senere anfallet mot prestene i kirkekampen. I begge tilfeller gjelder det forbindelsen mellom ord og handling, sann forståelse, erkjennelse og tilegnelse av sannhet. Opp mot "Videnskaben", som i vid forstand også omfatter Hegels system, setter Kierkegaard den enkelte, eksisterende tenker, og i Abrahams tilfelle settes fingeren på det ukommuniserbare ved det religiøse forholdet. Om Kierkegaard ikke ennå har utviklet noen dypere kritikk av det hegelske systemet, nærer han en instinktiv mistanke mot ideen om den altomfattende filosofien. Som blant annet Stewart har vist, er ikke Kierkegaard alene om en kritisk innstilling til Hegel, og mange av de viktigste poengene i kritikken var allerede i omløp når han kom på banen. Hegelianismens viktigste importør, Martensen, var selv kritisk til at Gud ble tatt ut av regnestykket. Andre sentrale filosofer med kritiske idder til Hegel som foregrep Kierkegaards, var Rasmus Nielsen, Poul Martin Møller og Fredrik Sibbern. Det er samtidig klart at han allerede under arbeidet med disputatsen er iferd med å komme til synspunkter som senere blir sentrale i hans kritikk av systemet og den spekulative dogmatikk.

¹²³ Thompson, Curtis L. - *Following the Cultured Public's Chosen One*, s 158-59

¹²⁴ Thompson, s 103-4

¹²⁵ SKS 4, s 101 (FB)

Etter Begrebet Ironi

Endringen i Sokratesoppfattelsen i årene etter avhandlingen sammenløper med en endring i Kierkegaards "helhedsanskuelse". Som Himmelstrup sier det, oppfattes det i *Om Begrebet Ironi* som et problem at Sokrates alltid henvender seg til den enkelte, og ikke forholder seg til en totalitet. Det samme bildet finner vi i dagboksopptegnelsene hvor Sokrates nevnes før avhandlingen. Heruttrykker Kierkegaard en viss begeistring, som dog holdes tilbake av prinsipielle grunner. For eksempel fremhever han vår 1837 Sokrates' ironiske selvtilfredshet, og knytter ham til Faust-skikkelsen: Begge to fremhever ensidig "den negative Side ved en Løsrivelse fra det overleverte."¹²⁶ Kort sagt er ironien i seg selv, som Sokrates er den ypperste representant for, vurdert som egoistisk. Senere går Sokrates fra å oppfattes etisk tvilsom og til å bli selve eksempelet på et "etisk stort menneske" idet motstanden mot det hegelske systemet blir klargjort hos Kierkegaard. Den negative ironien blir etisk sett positiv samtidig som subjektivitet og den enkelte tenker trekkes frem som den viktigste etiske kategorien. Altså endres oppfatningen av Sokrates uten at det nødvendigvis skjer noe med bildet av ham som person. I utgangspunktet er den skepsisen Kierkegaard har under arbeidet med begrepet ironi egentlig ikke veldig betydningsfull, ettersom det er noe som hører til tiden før det vi kan kalle Kierkegaards tankeprosjekt setter seg. Ettersom dette tankeprosjektet i stor grad er et sokratiske et, er det likevel interessant for å se hvordan Kierkegaard utvikler sine viktige sokratiske konsepter. Som vi ser hos Himmelstrup, er det ved en generell endring i helhedsanskuelen, og en ny oppfatning av ironien, at også Sokrates kommer i et nytt lys.

Philosofiske Smuler

I *Philosofiske Smuler* finner vi igjen Sokrates som u diskutabelt utgangspunkt, som representant for det høyest oppnåelige forholdet mellom en lærer og en lærende, oppsummert som jordmorkunsten. Spørsmålet om hvorvidt etiske sannheter kan læres svares med at man i bunn og grunn ikke kan det. Når Sokrates som læreren ikke etterlater eleven med noe positivt gitt er det ikke her tegn på en svakhet, eller manglende omtanke men at han med "vidunderlig Consequents (...) blev sig selv tro og kunstnerisk realiserede, hvad han havde forstaaet":

Han var og blev Gjordemoder; ikke fordi han "ikke havde det Positive", men fordi han indsaae, at hiint Forhold er det høieste, et Menneske kan indtage mod det andet. Og deri

¹²⁶ Himmelstrup, s 42

beholder han jo i al Evighed Ret; thi selv om der nogensinde er givet et guddommelig Udgangspunkt, mellem Menneske og Menneske bliver dette det sande forhold, (...).¹²⁷ Her er det tydelig at innstillingen til Sokrates er endret til det motsatte, og innvendingen fra avhandlingen motsies direkte. Fra å være en problematisk, tvilsom skikkelse som på nød og neppe legitimeres ved sin rolle i et historisk vendepunkt, holdes Sokrates nå opp for sin egen del, og man behøver ikke lenger en verdenshistorisk funksjon for å legitimere hans virksomhet. Samtidig tas den indirekte meddelelsen frem som et tegn på at Sokrates handlet ut fra det han forstod - som jo er tegnet på sann forståelse.

Ifølge Himmelstrup viser ikke dette nødvendigvis en faktisk endret oppfatning, men en taktisk endring i vektlegging. Som opphavsmann til "Læren om Viden som Erindring" blir Sokrates en representant for hedenskapet.¹²⁸ Her ligger også en absolutt grense for filosofien. Med utgangspunkt i viten som erindring stilles spørsmålet om etiske sannheter kan læres bort.

Hvorvidt kan Sandheden læres? Med dette Spørgsmaal ville vi begynde. Det var et socratisk Spørgsmaal, eller blev det ved det socratiske Spørgsmaal, hvorvidt kan Dyden læres? thi Dyden bestemtes igjen som Indsigt (cfr Protagoras, Gorgias, Meno, Euthydem).¹²⁹ Det problematiske for en lærende er at han verken kan søke det han ikke vet, men heller ikke det han allerede vet. Denne vanskeligheten oppløses i tanken om at ethvert menneske fra begynnelsen av er i besittelse av sannheten, men kun trenger å minnes på det. Lærerens rolle, som da er fullt og helt sokratisk, er å sørge for at den lærende oppdager seg selv som usannhet. Dette er da det høyest oppnåelige for et menneskelig lærer-forhold "thi først naar jeg opdager det, er det opdaget, tidligere ikke, om saa hele Verden vidste det."¹³⁰ I denne tilsynelatende paradokse situasjonen som det sokratiske konsentrerer seg om, har vi i utgangspunktet et erkjennelsesteoretisk problem, men i *Philosophiske Smuler* er siktemålet eksistensfilosofisk, og "forholdet mellem at vide og at tro afgørende forbundet med forudsætningerne for at blive menneske." Dette spørsmålet er igjen nært forbundet med hva det vil si å være kristen.¹³¹

Med påstanden om at Gud er eller har vært et menneske på jorden, som lærer og frelser, stilles man overfor en motsetning som bare kan svares med enten forargelse eller tro. Dette er ikke noe man kommer forbi, og Climacus bygger på en ren hypotese når han utleder forargelsens dialektikk i møte med det paradokset som gudemennesket er. Overfor dette er ikke viten mulig, og forstanden må melde pass. Det man står igjen med er en mulighet, og et

¹²⁷ SKS 4, s 219

¹²⁸ Himmelstrup, s 85

¹²⁹ SKS 4, s 218

¹³⁰ SKS 4, s 223

¹³¹ Kirsten Klercke, i *Den Udødelige*, s 107

valg: enten forargelse, eller tro. Den sokratiske løsningen på hvordan man går fra usannhet til sannhet, er erindringen, som bygger på at ethvert individ i grunnen er i besittelse av de evige sannheter, men trenger å minnes på det. Srengt tatt blir Sokrates da aldri en som lærer andre noe, men kun anledningen til at de lærer det på egenhånd. Det kristne motstykket er åpenbarelsen, hvor læreren ikke bare er anledning til at en oppdager noe en egentlig allerede hadde betingelsen for å vite, og som er utenfor den førkristne forståelseshorisont: "Læreren er da Guden selv, der virkende som Anledning foranlediger, at den Lærende mindes om, at han er Usandheden, og er det ved egen Skyld." Denne tilstanden er det Kierkegaard gjennom Climacus bestemmer som *Synd*.¹³²

Kierkegaards særegne kristendomsforståelse tjener først og fremst for å vise den tankens og eksistensens grense som han tegner opp. Om han forholder seg til kristendommen som et mysterium, en umulighet for tanken og menneskelig eksistens, men likevel en uendelig kjærlighet, er det i det sokratiske han blir, som tenker, lærer og polemiker. Men også innen det sokratiske og rent menneskelige er det de strenge, essensielle begrensningene knyttet til hva som kan overføres av visdom mellom mennesker. Det høyest oppnåelige for en filosof som lærer, er å hjelpe andre til uavhengighet og ansvar for sin egen tankeprosess og menneskeliv.

Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift

I Climacus' andre verk utvikles Sokrates-skikkelsen ytterligere, og stilles direkte opp mot den hegelianske "speculative Betragtning". Climacus ironiserer over den påstått forutsetningsløse dialektikken, som likevel tar kristendommen for gitt, som historisk fenomen og objekt for den spekulative tanke. Objektive betraktninger av kristendommen er egentlig en fullstendig misforståelse av kristendommens sannhet, som er "Lidenskap for sin evige Salighed" og den "uendeligt bekymrede Subjektivitet i forhold til den". I denne situasjonen, hvor det står om man skal vinne eller tape "den evige salighed" ved valget mellom tro eller forargelse på et paradoks, er det ikke rom for kald, objektiv betraktning.¹³³ Spekulasjonen, det vil si den filosofiske betraktning, låser subjektet til å "tabe sig selv i Objektiviteten, forsvinde for sig selv", og ettersom kristendommen fordrer en uendelig interesse for *ens egen* evige salighet, så kan svaret umulig finnes her.¹³⁴ Kristendommens sannhet kan ikke begripes ved

¹³² SKS 4, s 224

¹³³ SKS 7, s 54-8

¹³⁴ SKS 7, s 60-1

beviser i historiske kjensgjerninger, da dette kun vil være tilnærming og sannsynliggjøring. Det som er avgjørende er derfor "den uendelig interesserede Subjectivitets Uro", det enkelte individs forhold, til den kristne sannhet.¹³⁵

Og det er som en uendelig interessert, konstant strebende Sokrates blir den store helten, ubesudlet av ambisjoner om noe annet enn å være redelig - både ved ikke å late som han vet noe han ikke vet, og ved å leve etter det han sier, og til slutt ofre alt for å ikke kompromittere sin visjon om sannhet. Han lever og dør for en idé, og slik blir han et ukristelig sannhetsvitne, i større grad enn noen Kierkegaard kan komme på i den kristne historien. Slik blir også Sokrates' tilnærming til sannhet uendelig mye mer sann enn vitenskapelige og filosofiske tilnærmelser til sannheten. Som Jacob Howland skriver det, får den sokratiske måten å knytte det å tenke og det å eksistere en religiøs dimensjon i *Efterskrift*:

Climacus uses Socrates in *Postscript* both as a reposte to the speculative philosophers and as the primary illustration of what it means to exist and think "subjectively." (...) This new approach establishes that Socratic philosophizing is in certain respects even closer to religious faith than *Fragments* had suggested.¹³⁶

Koblingen Climacus gjør mellom det kristne og det den sokratiske eksistensielle streben, er i enkeltindividet - at det i det tenkte alltid også er en tenker. Derfor kan ikke teori skilles fra praksis, eller kristendommen antas som et gitt historisk faktum eller lære. En måte å si det på er at tro handler om enkeltmenneskets forhold til det som er utenfor ens fatteevne. Hvis ikke er det ikke i streng forstand tro, slik Kierkegaard oppfatter det. Tro handler om å våge, og det er ikke noe man kan gjøre kollektivt. En som sier om seg selv at han ikke er kristen, men stiller spørsmålet om hvordan han skal kunne ta del i den evige saligheten kristendommen lover, er allerede nærmere å være kristen enn en som med selvfølgelighet og beroliget oppfatter seg som det.¹³⁷ Saken er at man ikke kan forholde seg til kristendommen som noe objektivt, da dens hele innhold konsentrerer seg i subjektets avgjørende troshandling. Kristendommens sannhet kan ikke slås fast slik at man med nødvendighet må gå god for den, fordi det ikke er den type sannhet. "[D]et maa her betragtes som Fortabelsens Illusjon (...) at antage, at denne Overgang fra et Objektivt til den subjektive Antagelse er en ligefrem af sig selv følgende, da den netop er den afgjørende, og den objektive Antagelse (...) Hedenskab eller Tankeløshed."¹³⁸ Med *Smulerne* og *Efterskrift* tar Kierkegaard et grundig oppgjør med Hegel, og legger premissene for det hele religiøse forfatterskapet som følger, inkludert

¹³⁵ SKS 7, s 30

¹³⁶ Howland - *Kierkegaard and Socrates*, s 189

¹³⁷ Howland, s 190

¹³⁸ SKS 7, 122

kirkekampen. Her har det sokratiske fått den helt sentrale plasseringen både som filosofiens egentlige begrensning, og paradigme på den vanskelige situasjonen man stilles i ved å skulle meddele den subjektive sannhet.

Sokratisk ironisk lidenskap

Med Johannes Climacus trer Sokrates frem med en sympatisk inderlighet som den "Eksisterende Tænker", og den kalde, oppetende ironien fra *Begrebet Ironi* er erstattet med en kjærlighet til den lærende". Denne endringen har ifølge Himmelstrup årsak i en endring av Kierkegaards "etiske vurderingsstandpunkt af Sokrates".¹³⁹ Allerede i avhandlingen holder han Sokrates opp mot Hegel, men han oppfattes samtidig som en kald bedrager og forfører, uten andre hensikter enn å rive ned. Himmelstrup viser hvordan Sokrates' opptreden i *Symposion* endrer karakter fra *Begrebet Ironi* til *Philosofiske Smuler*: I den første etterlater han Alkibiades i en forvirret og kritisk situasjon etter å ha vippet han av pinnen, mens det i *Smuler* er et uttrykk for en disiplinert og omtenksom redelighet, som ikke gir etter for hans ønske om å bedras, forføres og lures. Den samme episoden tas opp igjen i papirene det siste året: Sokrates brukte ironien til å skjule over idealene, men stilte dem med dette også frem, og det var det som "saa dybt bevægede Alcibiades".¹⁴⁰

Dette temaet og taktikken er Kierkegaard åpen om at han benytter seg av når han i Kirkekampen vender seg mot "den menige mand". Et eksempel på det er det andre nummeret av *Øieblikket* som åpner med "et Par Ord" *Til "min Læser!"*

[M]en Din Magelighed, nei, min kjære Læser, den vil jeg ikke opelske; bilder Du Dig ind, at jeg er en Opvarter, saa har Du aldrig været min Læser; er Du virkelig min Læser, saa vil du forstaae, at jeg endog kan ansee det for min Pligt imod Dig, at Du anstreges lidt, hvis Du ikke vil, at Forfalskningen, Løgnen og Bagtalelsen skal fravriste Dig den Forestilling Du har havt om, at jeg tjener noget Sandt.¹⁴¹

Den tuktede omtenksomheten er uttrykket for en omsorg for den lærende, som har sin parallell i Guds strenge kjærlighet, men også en konsekvens av den situasjonen man er i som meddeler av eksistensielle sannheter. Det er i denne situasjonen Kierkegaard ser seg selv i samme båt som Sokrates, som både må skjule seg med ironi, skjule sin ironi, og støte fra, så eventuelt lærevillige ikke tror de kan få overlevert en ferdigtygget sannhet.

Himmelstrup mener motsetningen mellom *Begrebet Ironi* og *Efterskriftets* Sokrates ligger i en personlig bevegethet, inderlighet og lidenskap som det ikke var rom for i den første

¹³⁹ Himmelstrup, s 96

¹⁴⁰ Himmelstrup, s 93-4

¹⁴¹ SKS 13, s 148

oppfatningen. I tillegg har han gjennom forfatterskapet fått "Øje for den indirekte Metode, den indirekte Meddelelsesmaade", som ikke lenger brukes "blot polemisk for at vise at N.N ikke kunde svare", men som inderlig lider under at han i "Phantasie-Opfattelse er (...) den saa uendelig Overlegne." Endringen som foregår mellom avhandlingen i 41 og *Efterskrift* i 46, viser dynamikken i den psykologiske forståelsen av Sokrates, hvor "den negative Uendelighed" har gitt plass til "en varm, uendelighedspræget Menneskelighed." ¹⁴²

Den kalde, og i en viss forstand umenneskelige ironien er et konsekvent uttrykk for den subjektive, eksisterende tenker, som er "opmærksom paa Meddelelsens Dialektik." For tenkere som eksisterer i det de tenker, som Sokrates og forsøksvis Kierkegaard selv, melder det seg noen vanskeligheter, både når det gjelder tankens form, og hvordan den om mulig skal kommuniseres. Skal man forstå det Sokrates forstår, kan man ikke få det overlevert, men må så å si drilles i en åndelig, tenkende praksis. Det må gjøres vanskelig, for man må stå i den samme prosessen som han selv konstant og for alltid gjør, i Kierkegaards oppfattelse av ham. Meddelelsesmessig består hemmeligheten "netop i at frigjøre den Anden, og netop derfor maa han ikke meddele sig ligefrem, ja det er endog *ugudeligt* at gjøre det." ¹⁴³

Indirekte meddelelse

Den indirekte meddelelsen er noe Kierkegaard utvikler og praktiserer gjennom hele forfatterskapet. Ikke bare ved at pseudonymitet og avstandtagen til tekstene i seg selv er en indirekte måte å meddele seg på, men også ved at han veksler mellom ulike sjangre, og bruker dem til det de kan brukes til. *Enten - Ellers* persongalleri og samling av estetikernes aforismer, lekne essays og den fiktive dagboken, via Assessor Wilhelms redegjørende brev, til den Jyllandske prestens oppbyggelige preken viaer hvordan det fungerer. Det som uttrykkes på hver sin side av enten og eller er sfærer som er delvis lukkede for hverandre, noe som motiverer Assessoren til å overlate det siste ordet til sin venn prestens preken. Det andre viktige elementet her, er at overgangen mellom de ulike livsmulighetene ikke er logisk, men utslag av den enkeltes valg. Derfor er det helt essensielt *hvem* som taler, og som Kierkegaard skal gjøre ganske klart i kirkekampen, hvilket liv som ligger bak og til grunn for ordene. Estetiker A uttrykker en livstrøtt, melankolsk, ironisk distanse med sine aforismer, og et liv som hengir seg til øyeblikkets opplevelser og peker nese til spissborgeren Samtidig mangler hans egen livsførsel kontinuitet og mening og ender i fortvilelse og kjedsomhet. Assessor

¹⁴² Himmelstrup, s 97-100

¹⁴³ SKS 7, s 73-5 (AE) (Min kursiv)

Wilhelms mer eller mindre vellykede forsvar for ekteskapet og det etiske livsvalg er enig med As kritikk av det tomme spissborgerliv, men i sin bejaelse av fellesskapet og det allmenne langt fra like egnet til å effektivt avfeie det. I den forsvarsposisjonen han er i når han tilsvar til As utspill vil han vise hvordan det etiske livsvalg er et nødvendig skritt videre fra, men også rommer det estetiske. De to brevene får derfor form av avhandlinger som taler for *Ægteskabets æsthetiske Gyldighet* og valget av seg selv overfor andre mennesker, Gud og kontinuiteten.¹⁴⁴ I dette forsvarer han sitt eget liv, som bærer preg av en vanskelig balansegang mellom det estetiske og det spissborgerlige, med kristendommen som et slags kompletterende tillegg. Godt er det da at presten ikke trenger å ta alle disse forbeholdene, og i større grad kan hamre inn den enkle, men dyptgripende beskjed om det oppbyggelige i at vi overfor Gud alle har urett.¹⁴⁵

Det vi ser her kan føres tilbake på Sokrates i *Om Begrebet Ironi*: Hans absolutte negativitet er en historisk nødvendighet for å kunne feie både sofistene og den tradisjonelle moralen effektivt av banen, slik også estetikerens aforismer er en mer effektiv nedsabling av det spissborgerlige liv enn det Assessor Wilhelm klarer. Mens aforismene i *Diapsalmata* på sett og vis blir uangripelige i sin avkledning av det ureflekterte alvoret i samfunnsmoralen, befinner etikeren seg i en situasjon hvor han må balansere og til en viss grad forsvare den. Selv om synet fra *Om Begrebet Ironi* ikke er representativt for forfatterskapet, er begrunnelsen for Sokrates' berettigelse, og hvorfor han må være den absolutte ironiske negativitet, interessant. Skikkelsen i *Enten - Eller* fremfører sine synspunkt som fra Kierkegaards side gjøres bevisst ensidig og trukket ut i sin ytterste konsekvens. Hadde Sokrates hatt den positiviteten som Hegel tilskriver ham, hadde han ikke kunnet bruke sin polemiske spørrekunst på den samme måten, og det absolutt negative måtte være *det han stod for* mer enn kun en teknikk. Derfor ble konsekvensen også at han ble utålelig for det bestående og staten, og det at han ble dømt til døden nærmest en naturlig konsekvens. Vurderingen av Sokrates' moralske er negativ i den forstand at han kun står for subjektets frihet, og ikke kan knyttes til noen høyere moral, men den rollen han hadde i verdenshistorien til en nærmest overmenneskelig skikkelse.

Her haaber jeg nu, at det skal vise sig, saavel at Ironien har en verdenshistorisk Gyldighed, som at Socrates ikke bliver forkleinet ved min Opfattelse, men at han ret egentlig bliver en *Heros*, saa at man seer ham i hans Færd (...). Den gamle Græcitet havde overlevet sig selv, et nyt Princip skulde frem, men *forat det skulde kunne komme frem i sin Sandhed, maatte alle*

¹⁴⁴ Søltoft i *Den Udødelige*, s 55-69

¹⁴⁵ SKS 3, s 321-32

*Misforstaaelsens fordærlige Anticipationers frugtbare Ukrud pløies ned, tilintetgjøres i sin dybeste Rod.*¹⁴⁶

Om Kierkegaards standpunkt i avhandlingen er at Sokrates prinsippielt sett er "moralsk tvilsom" så viser dette likevel tydelig at Sokrates' kvaliteter vurderes høyt. Som Poole påpeker er *Om Begrebet Ironi* i stor grad gjennomsyret av en bruk av Hegel som kan se ut som tilslutning, men mer sannsynligvis er en godt skjult parodi. Om de delene som beskriver Hegels oppfattelse av Sokrates, skriver Poole, er det en slående forskjell mellom det Hegel faktisk sier om Sokrates og hvordan Kierkegaard oppsummerer det. Han går videre og sier: "This distance can be attributed only to the fact that Kierkegaard has emptied his key terms of their original connotations and substituted (...) quite new, or opposed values for them."¹⁴⁷ På tross av en tilsynelatende avhengighet av Hegel, er Kierkegaards Sokrates allerede på dette tidspunktet utviklet på hans egen måte, og til hans eget bruk.

Sokratisk praksis

Om doktorgradsavhandlingen skriver Poole at Kierkegaard, samtidig som han avviser den romantiske ironikeren, bruker rollen til sine egne formål.¹⁴⁸ At Kierkegaard stadig benytter seg av sjangre og posisjoner for å ironisere og vende dem mot seg selv er tydelig i mange av de pseudonyme verkene. *Enten - Eller* og *Stadier paa Livets Vei* er åpenbare eksempler på hvordan de ulike eksistensielle livsmulighetene på en måte viser seg innenfra og med det også avdekker sine egne begrensninger og problemer. Dette gjentas også i *Gjentagelsen*, hvor Constantins forsøk på å definere gjentagelsen fra begynnelsen er dømt til å mislykkes. Verkene er eksperimenter som ofte gir seg ut for å være noe annet enn det de er, slik også *Begrebet Angest* blir en parodi på tidligere tekster i samme sjanger.¹⁴⁹ Verkene av Johannes Climacus og Anti-Climacus har en noe annen status, hvor pseudonymene ligger Kierkegaard nærmere. Når Kierkegaard under kirkekampen tar i bruk en dagspressen, som han i Journalene har brukt sidevis på å kritisere som selve hjertet av tidens umenneskeliggjørelse, følger han det samme mønsteret.

Den indirekte kommunikasjonen blir også for Kierkegaard mer enn en litterær metode, noe som angår hvordan han lever og kommuniserer i vid forstand. Som Poole sier i sin introduksjon:

¹⁴⁶ SKS 1, s 255-56 (BI) (Min kursiv)

¹⁴⁷ Poole, s 59

¹⁴⁸ Poole, s 165

¹⁴⁹ Poole, s 86-88

What seems a mere problem of methodology is in fact a statement about the lived body in ethical space. It began as a literary mystification, and if all had gone to plan, it would have remained just that. But things went wrong, and Kierkegaard was swept into inventing a lived ethics that is peculiarly of our time.¹⁵⁰

I Pooles lesning av spesielt de pseudonyme verkene er fokuset ikke på selve meningsinnholdet i de enkelte tekstene, men betydningen av at Kierkegaard bruker denne taktikken. De "estetiske" tekstenes meningsmangfold peker tilbake på dem selv som eksempler heller enn å sin egen sannhet. Derfor er det det sokratiske *aporia* som er det egentlige målet for blant annet Constantin Constantius stadige omdefineringer av "gjentagelsen". Istedenfor å servere en mening og argumentere for den, er poenget å utfordre og lede leseren til en perpleks tilstand.¹⁵¹

De oppbyggelige talene er ved *Enten - Eller* bygget inn i den samme praksisen, ved at det siste *Ultimatum* legges i hånden til den jyllandske presten. Her er imidlertid ikke meningen å drille og frovirre, men å vise at det siste steget ikke kan frontes av Assessor Wilhelm selv. Ellers skriver jo Kierkegaard de oppbyggelige talene i eget navn, og gir de ut fortløpende parallelt med det pseudonyme forfatterskapet. Innholdet i de oppbyggelige talene er først og fremst konvensjonelt kristent, uten å utfordre eller oppfordre til noe annet enn en sterkere religiøsitet, og et pietistisk forhold til det evige fremfor det midlertidige og timelige. I motsetning til de ofte vanskelig gjennomtrengelige pseudonyme verkene er de oppbyggelige talene relativt enkle i sitt innhold, og problematiserer heller ikke troen på noen måte. Det de tvert imot gjør, er å vise det religiøses anvendelighet og verdi for det etiske mennesket. Når det i forordet til hver eneste tale gjentas at forfatteren "ikke har Myndighed til at *prædike*" og heller ikke "fordrer at være *Lærer*", ser man likevel den samme sokratiske innstillingen.¹⁵² Om *Oppbyggelige Taler i forskjellig Aand* skriver han i en journalopptegnelse i 1847 at "Anlæget er væsentlig ethisk-ironisk, og derfra oppbyggelig, sokratisk".¹⁵³

Categoryen den Enkelte er ligesaa ironisk som den er sædelig og absolut begge Dele, og da igjen absolut oppbyggelig (i Immanentsens Religiositet) idet [den] nemlig absolut afskaffer Differentserne som Sandsebedrag, og etablerer Evighedens væsentlige Ligelighed.¹⁵⁴ Talene er altså oppbyggelige i "immanensens religiøsitet", og beveger seg ikke inn på det paradoksale og ukommuniserbare som de pseudonyme forfatterne gjør. Talene før 1847 holder seg innen det etisk-religiøse, og er i så måte hakket under den paradoksale religiøsiteten fra *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*.

¹⁵⁰ Poole, s 1

¹⁵¹ Poole, s 10

¹⁵² F.eks. SKS 5, s 13 (2T43)

¹⁵³ SKS 20, s 90 (NB:129)

¹⁵⁴ SKS 20, s 90 (NB:129)

Tuktende kjærlighet

Kierkegaards to utgivelser i 1847 markerer en overgang i den "direkte meddelelsen" og det kristelige forfatterskapet, som nå kommer inn på både lidelsen og det paradoksale. Med *Lidelsernes Evangelium* fra *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* trekkes tanken om etterfølgelsen i lidelse frem, og læren er at man skal finne "Det Glædelige i, at Lidelsernes Skole danner for Evigheden", at det "er ikke Veien, der er trang, men Trængselen, der er Veien", og at "selv naar den timelige Lidelse tynger Meest, har dog Evighedens Salighed Overvægt".¹⁵⁵ *Kjærlighedens Gjerninger*, som på tittelbladet presenteres som *Nogle christelige Overveielser i talers Form*, er en utpreget streng bok. Den begynner som en lovprisning av en kjærlighet som noe skjult og gåtefullt i menneskets indre, som igjen grunder i Guds kjærlighet. Kjærligheten skildres i det første kapittelet som en potensiell kraft i mennesket som gjør det mulig å handle i kjærlighet, og at kjærligheten så vil gjøres "kjendelig paa Frugterne".¹⁵⁶ Sammen med lovprisningen kommer imidlertid det strenge, du *skal* elske. Kjærligheten er en plikt, og det er vår plikt "at blive i Kjerlighedens Gjæld til hverandre" Å elske er å være i en uendelig gjeld, og om det ikke er slik, blir det bare "et sværmerisk Udtryk".¹⁵⁷ Den kristelige kjærligheten som er menneskets plikt blir en anledning til selvgranskning og en prøve på i om man klarer å møte troens fordring. Man advares mot å søke det lykkelige og tilfeldige, fordi "Kjerlighedens Element er Uendelighed, Uudtømmelighed, Umaalelighed".¹⁵⁸ Som oppbyggelig verk sikter *Kjærlighedens Gjerninger* først mot å bryte ned og ydmyke overfor det uendelige og uoppnåelige, og samtidig er polemikken mot samtidens kristendom tydelig:

Om Christendommen tales der forholdsviis (...) mindre i disse Tider. Men i den Tale, der høres (...), er der ikke sjeldent, at man fremstiller det Christelige i en vis kjelen Kjerligheds næsten blødagtige Skikkelse. det er altsammen Kjerlighed og Kjerlighed; spær Dig selv og Dit Kjød og Blod, hav gode Dage eller glade Dage uden Selvbekymring, thi Gud er Kjerlighed og Kjerlighed; - om Strengheden maa der Intet høres; alt skal være Kjerlighedens frie Sprog og Væsen.¹⁵⁹

Det han vil frem til er at om man i det hele tatt forsøker å leve etter denne plikten, så vil det ikke gå en godt, og man vil føres ut i "den sidste Vanskelighed og faae Verdens Modstand at kæmpe med."¹⁶⁰

¹⁵⁵ SKS 8, s 315

¹⁵⁶ SKS 9, s 23 (KG)

¹⁵⁷ SKS 9, s 187 (KG)

¹⁵⁸ SKS 9, s 180 (KG)

¹⁵⁹ SKS 9, s 369 (KG)

¹⁶⁰ SKS 9, s 200 (KG)

Poenget er nettopp at i den ukristelige verden så vil trofast og sann kjærlighet oppfattes som en trussel, men pekefingeren er også rettet mot leseren, og Kierkegaard selv. Han ønsker å skremme en bort fra farene ved å misforstå plikten som noe man kan nyte eller smykke seg med selv. I *Kierkegaard and the Treachery of Love* bringer Amy Laura Hall hans egen kamp med seg selv i fokus. Kierkegaard skriver at boken også er rettet mot ham selv, og demonstrerer det i tillegg, ved å sette seg i kontrast til Sokrates. Kierkegaard selv er dikteren som ikke kan unngå å fremstille saken som en forestilling og havner i den umulige situasjon at "*Taleren maa gjøre sig selv til den Selvkjerlige, og Talens Indhold maa være, om det at elske den u-elskelige Gjenstand.*" Sokrates, omtalt som den styggeste mannen blant alle grekerne, var den som "vidste skjønnest at tale om den Kjerlighed, der elsker det Skjønne og det Skjønne". Nettopp det at han var så stygg gjorde det mulig for ham å snakke uhindret om det skjønne, uten skulle tro at han snakket om seg selv, om han så bare hadde en vakker nese. Kierkegaard, som snakker om en sannere kjærlighet enn den som er til det skjønne, men å "anprise Selvfornegtelsens Kjerlighed og saa selv at ville være den Kjerlige, det er, ja det er mangel paa selvfornegtelse."¹⁶¹ Sokrates bestemmes både som over og under Kierkegaards egen posisjon. Over, fordi han uten forbehold fremstilles som en renhet og oppriktighet som Kierkegaard ikke vil kunne tilskrive seg selv, og under, fordi han ikke har øye for kjærlighet som en plikt til å elske sin neste. Hall viser videre til et for ettertiden et ekstra innblikk i Kierkegaards noe dialektiske selvbylde. I en passasje hvor ikke ble utgitt i den originale utgaven hadde han skrevet et slags selvforsvar som aldri kom med. Her ser det ut som han har planlagt et ikke lite ydmykt endog om at han tross alt må være den mest hardtarbeidende og selvoppofrende. Tatt i betraktning den nærmest bekjennende fremkallelse av Sokrates kan det hende denne formen for selvhevdelse ikke ville bli stående i godt lys, og man kan ta med at det kanskje nettopp var forfengelighet som gjorde at Kierkegaard ikke tok det med. Sokrates holder ham i tømmene. Med eller uten det utelatte, mener Hall Kierkegaard med "bekjennelsen" til Sokrates gir leseren blikk inn i hans egne forsøk på å bestemme når lidelse og selvforsvar er påbud fra Gud, og når det er utslag av selvbedrag og stolthet.¹⁶²

Bruce Kirmmse trekker også frem et sentralt sokratisk element i *Kjærlighedens Gjærninger*. I selvfornektelsens kjærlighet er det en *maieutisk* egenskap. maieutikken, eller jordmorkunsten, forbindes med Sokrates rolle som lærer og katalysator for andres utvikling. Som utviklet i *Philosofiske Smuler*, er dette det høyest oppnåelige forholdet mellom lærer og

¹⁶¹ SKS 9, s 364 (KG) (Original kursiv)

¹⁶² Amy Laura Hall - *Kierkegaard and the Treachery of love*. Cambridge 2002, s 46-47

elev, rent menneskelig. Derfor er i streng forstand Sokrates ikke den som lærer, men den som bringer en til det punktet hvor en selv kan lære. Hans storhet som menneske og etiker er at han alltid er klar over at det "ene Menneske kan gjøre for det andet, er at gjøre ham fri, hjelpe ham til at staa ene", og heller ikke lurte seg til å tro noe annet.¹⁶³ Sokrates vet med dette at han med dette gjør det rette, selv om han tar fra sine elever den forestillingen de tidligere hadde om kjærlighet. Den sanne, kristelige, kjærlige mangler Sokrates' utspekulerte bevissthet, men den samme maieutiske forandringen skjer idet den som handler i kjærlighet gjør det med bevissthet som en selvløs tjener for Gud. Handler en i kjærlighet, er det egentlig Guds kjærlighet som virker gjennom en, og personen selv forsvinner.¹⁶⁴

Bildet av dikteren som kunne påvise at ingen i landet i sannhet var forelsket tas opp igjen under kirkekampen i *Den religiøse Tilstand*. Her er dikteren satt opp som en sammenligning til det som er Kierkegaards operasjon, som en som ikke kan si om seg selv at han er forelsket. Han er selv utenfor det kristne idealet, på samme måte som oldtidens enfoldige vise var det. Han kan hvertfall ikke *si om seg selv* at han fyller idealenes krav.¹⁶⁵

Anti-Climacus. Ordinert pseudonym

I motsetning til de bevisst ironiske eller mislykkede pseudonymene, er Anti-Climacus det pseudonymet som befinner seg hakket over Kierkegaard selv, hva gjelder det kristne idealet. Mens Johannes Climacus er hans forsøk på å leke sokratisk filosof med kristendommen som tema, er Anti-Climacus en kristen tenker som har tatt opp i seg den sokratiske fordingen om å være i, og handle ut fra det han forstår. I kristen forstand betyr det at han tar tanken om etterfølgelsen på alvor. Det sagt har ikke Kierkegaard diktet noe om hvordan dette utarter seg for Anti-Climacus i praksis, men han snakker med en myndighet forfatteren ikke kunne tillate seg, selv i de oppbyggelige talene. Anders Kingo omtaler Anti-Climacus som Kierkegaards "*ordinerede* pseudonym" fordi han i "ligefrem forstand taler myndigt ud fra det paradoks-religiøses kategori, hvilken kategori ligger over magisterens egen oppbyggelige digter-kategori."¹⁶⁶ I motsetning til de tidligere pseudonymene snakker han i *Sygdommen til Døden* og *Indøvelse i Christendom* direkte, og med utgangspunkt i det paradoks-religiøse, uten å problematisere det. Hos Anti-Climacus er vanskelighetene med å helhjertet ta til seg paradokset og forargelsen overvunnet. Kierkegaard beskriver forholdet

¹⁶³ SKS 9, s 274 (KG)

¹⁶⁴ Kirmmse, s 317-18

¹⁶⁵ SKS 14, s 165

¹⁶⁶ Kingo, s 366

selv i forordet til *Indøvelse* at i denne boken "er Fordringen til det at være Christen av Pseudonymen tvunget op til Idealitetens Høieste". Igjen er det som sies også rettet mot Kierkegaard selv, tilsynelatende like mye som den enkelte leser.¹⁶⁷

Hvis man godtar Kierkegaards avstand til pseudonymet, stiller han seg utenfor og til en viss grad uberørt av bokens innhold, på tross av han i forordet sier at han forstår det sagte som sagt til ham alene. Samtidig vet man fra journalene at det har vært en vanskelig vurdering for Kierkegaard om han skulle utgi de nye tekstene med pseudonym eller i eget navn. Når han til slutt lander på at det er Anti-Climacu som skal stå som forfatter, forklarer han det med at det er "Christendommens Høieste i ethisk Strenghed" som skal høres, "Men saa heller ikke mere." Anti-Climacus finnes jo ikke, så det er ingen stygg eller vakker nese å henge seg opp i. Samtidig hører det til den pseudonyme tenkningen at det alltid hører noen med til det som blir sagt. Når Kierkegaard da har kommet frem til det han selv faktisk mener er det høyeste kristelige, finner han også ut at han selv ikke kan forplikte seg på det med eget navn. I en journalopptegnelse fra 1849 skriver han om sin mulige videre forfattervirksomhet at han som oppbyggelig forfatter vil kunne benytte seg av at "Pseudonymen havde skruet prisen behørigt op."¹⁶⁸ At han i kirkekampen spesielt henviser til Anti-Climacus *Indøvelse i Christendommen* som dit man må gå hvis man skal få en grundigere redegjørelse for hva det er han mener, viser at Kierkegaard fikk bruk for denne planen. Når boken utgis i sitt andre opplag mai 1855, melder Kierkegaard i *Fædrelandet* at om den hadde blitt utgitt for første gang, så ville det vært i hans eget navn, og uten det modererende forordet.¹⁶⁹ Med Anti-Climacus har også Kierkegaard fremstilt det som var Johannes Climacus' mål, nemlig å gå lengre og dypere enn Sokrates. Det skjer ikke ved å tenke bedre eller lengre, men ved å gripe fast i den paradoksale i den kristne åpenbaringen. Når Sokrates opptrer nå, er det i begge bøkene for å vise dette skrittet videre. Dette betyr imidlertid ikke at Sokrates er uviktig for utviklingen av fortvilelsens former i *Sygdommen* eller forargelsens mulighet i *Indøvelse*.

Hva Verden behøver

I *Sygdommen til Dødens* utvikling av syndens innhold er et kapittel tilegnet den sokratiske definisjonen av synd. Dette er riktignok Kierkegaards egen vri på en sokratisk definisjon av synd, ettersom dette jo var et begrep grekerne aldri kom til å innse. Den

¹⁶⁷ SKS 12, s 15

¹⁶⁸ SKS 22, s 149 (NB12:7)

¹⁶⁹ SKS 14, s 213 (OIC)

sokratiske definisjonen av synd mangler en idé omviljens trassighet, fordi "den græske Intellectualitet var for lykkelig, for naiv, for æsthetisk, for ironisk - for syndig til at kunne faae det i sit Hoved, at en med Viden om det Rette, gjør det Urette."¹⁷⁰ Den fortvilelsen det er snakk om i forhold til den kristne synden er derfor noe antikken ikke har hatt mulighet til å ha bevissthet om, og de har dermed ikke anledning til å være syndige i streng forstand.

Synsbevisstheten som er nødvendig for gudsforholdet er også det som i *Sygdommen til Døden* gjør det mulig å bli et kristent menneske, men synden er altså "*med Forestillingen om Gud fortvivlet ikke at ville være sig selv.*" Antikkens grekere er utenfor og tross alt uskyldige.

Det forhindrer ikke at Anti-Climacus kan benytte seg av den sokratiske definisjonen av synd, eller bringe ham inn i Kierkegaards egen samtid. *sygdommen til Døden* kan ikke bare leses som en kristelig begrepsavklaring, men er også, og kanskje vel så mye, en kommentar til samtiden, og den laveste formen for fortvilelsen, som lå i *åndløshet*, spissborgeren og dannelseskristendommens kategori.

Altsaa en saadan ironisk-ethisk Correction kunde vor Tid saare godt behøve, er maaskee egentligen det eneste den har Behov - thi det er aabenbart Det den mindst tænker paa; det gjordes høiligt fornødent, at vi, istedetfor at gaae videre end Socrates, blot kom tilbage til dette Sokratiske: at forstaae og forstaae er to Ting, - ikke som et Resultat, der tilsidst hjælper Menneskene i den dybeste Elendighed, da det just hæver Forskjellen mellem at forstaae og forstaae, men som den ethiske Opfattelse af Livets Daglighed.¹⁷¹

Den sokratiske korreksjonen er som i *Kjærlighedens Gjerninger* en hjelp og en hindring i å innbille seg at man *har* forstått eller *er* god eller mindre syndig enn andre. I denne sammenhengen knyttes det imidlertid til et annet viktig sentralt sokratisk prinsipp, nemlig skillet mellom det å forstå og det å virkelig forstå, hvorav en handlen deretter automatisk følger. Nå skal jo Anti-Climacus påstå at tanken om motvilje og tross mot det Gode rett og slett ikke falt oldtidens grekere inn, men et slikt "naivt" utgangspunkt kan likevel være brukbart for å peke på sin egen samtid. Ifølge det sokratiske gjør man det riktige hvis man har forstått noe, og ikke det riktige hvis man ikke har forstått det. Av det følger det jo at man ikke har forstått det hvis man ikke gjør som man sier.

Som en motgift mot at man skal kunne komme seg unna uten å - i ytterste forstand - lide for sannheten settes den sokratiske setningen opp som autorativ uttalelse om forholdet mellom visdom og levevis, og dermed også tro og etterfølgelse. Tanken om at man handler etter det man tror hvis man virkelig tror det, blir en sokratisk "bræmse" for den lærde og dannede kulturen i København og Danmark, hvor H. L. Martensens *Christelig Dogmatik* kom

¹⁷⁰ SKS 11, s 203 (SD)

¹⁷¹ SKS 11, s 206 (SD)

ut samme år, og Mynster for Kierkegaard hadde sviktet både som forkynner og kirkeleder etter revolusjonen i -48. Bruce Kirmmse setter de ulike nivåene av fortvilelsen i sammenheng med den samtidige danske kulturen og mener den laveste - åndløsheten - i *Sygdommen* fremstilles så det er tydelig at det er en spesiell type småborgerlighet det er snakk om. Den åndløse er her ikke bare generell mangel på ånd, men et produkt av den kristne kulturen: "the cautious, respectable, unruffled, middle-class Christian gentleman, a consumer of the ideology of respectable Christianity dispensed by the Heiberg-Mynster-Martensen circle."¹⁷² Mellom den utvalgte eliten og massene de mater står Kierkegaard og ser åndløsheten autoriseres som kristendom. Et eksempel Kirmmse trekker fram er hvordan det "hører en besynderlig høi Grad at Aandløshed (...) til, for, hvis man ikke er Troende (og i saa Fald troer man jo, at Christus var Gud) ikke at forarges over, at et Menneske vil tilgive Synder." Påstanden om at Kristus kan tilgi ens synder bør skape forargelse for en som ikke tror han er Gud, og i det "havde Jøderne fuldkommen Ret."¹⁷³ Situasjonen i den danske kristenheten er derimot at forargelsen er avskaffet, ikke ved at man virkelig tror, men at man har blitt så åndløs at man tror man er det.¹⁷⁴ Det Anti-Climacus og Kierkegaard vil, er å gjøre det til en personlig og vanskelig sak å i det hele tatt bli kristen, og det er i denne situasjonen mer passende med en ironisk spotter enn en imponerende reformator.

Anti-Climacus' dom over dikteren

Med *Indøvelse i Christendom* hadde Kierkegaard ved Anti-Climacus kommet til ny formulering av sin egen kristendomsforståelse, som han også viser tilbake til gjentatte ganger gjennom kirkekampen. Som Johannes Sløk beskriver det, har det med dette siste pseudonyme verket inntredd en vending og et nytt element i Kierkegaards tanke om Kristus' betydning og fordring. Der det tidligere forfatterskapet konsentrerer seg om det gitte faktum at "Jesus var Gud", og ikke egentlig kommer med noen befalinger hva angår livsførsel, er fokuset nå på de krav Jesus stilte til menneskene.¹⁷⁵ Som det er formulert i *Enten Ellers* Ultimatum har tanken om "at mod Gud have vi altid Uret" vært det sentrale i den kristne tenkningen, som både lærer ydmykhet overfor det absolutte, alle menneskers grunnleggende likhet i dette forholdet, og det som gir livet "alvor og gyldighed".¹⁷⁶ Det lille aberet har hele tiden vært at kristendommen,

¹⁷² Kirmmse, s 367

¹⁷³ SKS 11, s 227-28

¹⁷⁴ Kirmmse, s 367

¹⁷⁵ Sløk, Da Kierkegaard tav, s 79-81

¹⁷⁶ SKS 3, s 320

forstått som troen på det paradoksale - Guds inntreden i verden - "er inkommensurabel med denne tilværelse, fordi man ikke kan give den et ligefremt, kjendeligt udtryk".¹⁷⁷ Derfor kan ikke det kristne kommuniseres direkte, og de religiøse skikkelsene bestemmes først og fremst av en inderlighet, som ikke kan kjennes ved noen ytre kjennetegn. Derfor beskriver også Johannes de silentio i *Frygt og Bæven* den tenkte troens ridder som et normalt, veltilpasset menneske, til forveksling lik den foraktede spissborgeren.¹⁷⁸ Det er ikke noe språk for å formidle gudsforholdet, ikke noe språk mellom mennesket og Gud, og i denne forstand forstås kristendommen i forfatterskapet som "inkommensurabel med denne tilværelse", samtidig som den kristne glir sømløst inn i samfunnet, kun *inderlig* oppvekket og lidenskapelig troende.

Med *Indøvelse i Christendom* markeres egentlig begynnelsen på en kritikk av samtidens kirke, som følger med Kierkegaards modnende kristne tenkning. "I den bestaaende Christenhed bliver man paa den lysteligste Maade af Verden Christen" uten at man på noe tidspunkt trenger å ta inn over seg at kristentroen i kraft av paradokset og Jesus' lidelser egentlig er til forargelse for det naturlige menneskelige. Problemet er nettopp at det ikke er noen "uendelig Modsætning mellem det Christelige og det Verdslige".¹⁷⁹ Fortsatt holdes imidlertid muligheten åpen for at man kan leve et normalt menneskelig liv som kristen, vel og merke etter at man har tatt inn over seg den forargelsen som ligger i paradokset og det ugjenkallelige bruddet med verden som kristendommen egentlig krever. Når man så innser at man ikke er i stand til å følge fordringen om etterfølge idealet, kan man i kraft av innrømmelsen av dette få lov til å kalle seg kristen.¹⁸⁰ Vendingen som har funnet sted i Kierkegaards tenkning frem mot kirkekampen, er at det stilles krav til den som skulle kunne kalle seg kristen, og at det faktisk gis et ytre kjennetegn. Den eneste egentlig sanne kristne er rett og slett det lidende sannhetsvitnet, som med sin egen eksistens vitner for sannheten, og derfor faktisk bryter avgjørende av med verden. Dette gjør det å være kristen til en praktisk umulighet for de aller fleste, og Kierkegaard er helt i konsekvens med seg selv når han i et land hvor "alle er kristne" høylytt erklærer at hverken han eller noen andre egentlig er det. Det eneste som egentlig teller når det gjelder i hvilken grad man kan kalle seg kristen, er "etterfølgelsen", og "indrømmelsen" i høyden noe som gjør at man forholder seg til kristendommen, og ikke forsøke å late som man er det.

¹⁷⁷ Sløk, s 82

¹⁷⁸ SKS 4, s 133

¹⁷⁹ SKS 12, s 119

¹⁸⁰ Sløk, s 83

Indøvelse er i enda større grad enn de tidligere verkene polemisk ment, og selv om det ikke nevnes navn, gjøres addresaten ofte kjent gjennom kodeord som når det å gråte over et bibelsk motiv i "en stille Søndags-Time" for de innvidde umiddelbart gjør det klart at det er Mynster det er snakk om. Med en lite skjult angrep på Mynster snakker Anti-Climacus om å gjøre seg "ganske bogstavelig til Eet med den Elendigste" som en "guddommelig Medlidenhet" og "Ophøiethed". Kontrasten er når "Digteren eller Taleren anskueliggjør denne Ophøiethed, det er, fremstiller den paa det Digteriskes Afstand fra Virkeligheden" i søndagsgudstjenesten.¹⁸¹ I tillegg til politisk kløkt var det i stor grad Mynsters evner som taler og kristen retoriker som hadde ført ham helt til bispestolen, og den autoritet som hører med. Ved å indirekte, men tydelig sette hans myndighet opp mot Kristus som "den Elendigste" og den som vil ta etterfølgelsen på bokstavlig alvor, er premissene for kirkekampen lagt. Først skulle imidlertid Kierkegaard vente og se om det kom noen innrømmelse fra Mynster.

¹⁸¹ SKS 12, s 71-72

4 Vendinger

"Skjebneåret"

Johannes Sløks bok, *Da Kierkegaard tav*, fra 1980, har Kierkegaards journaler fra de tause årene mellom 1851 og 1854 som tema, og hovedtesen er at det foregår en vending som gjør at tenkningen frem mot og under kirkekampen delvis undergraver forfatterskapet. Utgangspunktet til Sløk er at det i denne perioden er innlysende at det har skjedd noe, men "ikke aldeles indlysende hvad." Med forbehold om at man ikke kan sette tidsmessig ramme på slikt, mener han begynnelsen på denne prosessen begynte med revolusjonen våren 1848.¹⁸² Sløk beskriver hvorfor Kierkegaards så demokratiseringen med bekymrede øyne:

Han har følt den som et anslag mod hele sin livsforståelse og fremsætter, allerede mens begivenhederne står på, dystre spådomme om, hvad det vil føre til: Hysteri, ansvarsforflygtigelse, gruppepres ("menneskefrygt") og et ydre ligheds-mageri, der vil være samfundets opløsning i både ensrettethed og middelmådighed. I adskillige optegnelser sidenhen viser han udtrykkeligt tilbage til 1848 som skæbneåret.¹⁸³

Selv om Kierkegaard hittil kun unntaksvis eller forbigående har uttalt seg om politiske forhold, mener Sløk å finne det han kaller en "underforstått samfunnsteori" i forfatterskapet, som bygger på det han "borgerlighedens store teoretikere" Platon, Aristoteles og Hegel.¹⁸⁴

Kierkegaards fokus var ikke noen teori om hvordan samfunnet var eller helst skulle være organisert, men han godtok det slik det var som et gitt utgangspunkt for det vi kan kalle hans eksistensielle program, enkelt forklart enkeltmenneskets virkeliggjørelse av seg selv. Sløks påstand er at det likevel var bestemte karakteristika ved det samfunnet Kierkegaards så for seg at denne virkeliggjørelsesprosessen måtte foregå i. Dette samfunnet er relativt statisk og hierarkisk oppbygget i lydighets- og myndighetsforhold. De som regjerer regjerer, ideelt sett uten å ha kjempet for hardt og villet det for mye, mens de som regjeres skal følge reglene og akseptere det. Bak ligger tanken om samfunnet som en organisme hvor hver del har sin unike og viktige funksjon. Ulik sosial status og ujevn fordeling av midlene var for Kierkegaard et naturlig aspekt ved samfunnslivet, og dessuten sekundært i forhold til det avgjørende, religiøse. Kierkegaard har aldri tematisk tenkt gjennom dette, men det har ifølge

¹⁸² Sløk, s 53

¹⁸³ Sløk, s 53

¹⁸⁴ Sløk, s 52

Sløk vært "den selvfølgelige baggrund for de litterære, filosofiske og teologiske problemer, han har sat alt ind på at løse."¹⁸⁵

Denne holdningen kan spores blant annet i tittelen *Det Opbyggelige, der ligger i den Tanke, at mod Gud have vi altid Uret*, fra *Enten - Ellers* siste del. Avstanden i evner og status mennesker imellom blir uendelig liten ved siden av den uendelige forskjellen det er mellom Gud og menneske. Satt overfor det absolutte blir alle andre forskjeller uvesentlige og visket ut, og muliggjør en dyp likhet mellom mennesker, og i en viss forstand likegyldighet til hvordan samfunnet er organisert. Gjør man det til et mål i seg selv å forsøke å jobbe for maktfordeling, demokrati eller utjevning av ressursene, bommer man ifølge dette synet på det egentlige målet, som er den gyldighet og alvor livet kun kan få ved å forholde seg til det absolutte. I den faktiske virkeligheten må de aller fleste jobbe for å overleve, men oppgaven er i alle tilfeller er å bære den situasjonen man måtte befinne seg i uten å "miste sin menneskelighet", og der "næringsssorger" kan være en utfordring for fattige, kan tilgang til alskens goder være en kristelig sett like stor utfordring for de velhavende. Med utgangspunkt i dette grunnsynet blir det ikke noe mål å forandre på den kjensgjerningen at både midler og muligheter er ujevnt fordelt. Mening i livet er uansett ikke noe som kan frembringes kollektivt. Det konservative samfunssynet bygges opp av at begrenset sosial mobilitet og demokratiske politiske prosesser i mindre grad distraherer folk fra sin egen situasjon som menneske, eller leder en til å feste sine forhåpninger i muligheten en eller annen forandring i det ytre.¹⁸⁶

For Kierkegaard var det alltid det religiøse som var avgjørende, og på tross av at hans fokus stadig var enkeltmennesket, hadde kirken en helt sentral funksjon i samfunnet. Som formidler av gudsforholdet muliggjør den folks selvidentifikasjon, som gjør at de kan "sendes tilbake til livet i samfundet som 'gode' borgere". I den selvrealiseringsprosessen som forfatterskapet beskriver, er både det allminnelige samfunnet og den ubegripelige Gud nødvendige komponenter idet man aksepterer og "velger" sin egen samfunnsbestemthet. Religionens nøkkelfunksjon for samfunnet er å sørge for gode "politisk indifferente" borgere. "Ansaret bliver først alvor, når det er fundamentalt", skriver Sløk, og i forhold til verden og samfunnet blir både skyld og ansvarsforhold et "betinget, relativt og begrenset begreb."¹⁸⁷

¹⁸⁵ Sløk, s 50-51

¹⁸⁶ Sløk, s 41-52

¹⁸⁷ Sløk, s 32

[Kirken] er til for at skaffe den gyldighed og alvor tilveje, der gør det muligt for mennesker - virkeligt - at udfolde deres tilværelse i alle disse mange samfundsmæssige institutioner og ordninger. Det er kirken, der gør livet i samfundet menneskeværdigt - og den eneste store rystelse, der kan indtræffe, er derfor en kirke, der svigter.¹⁸⁸

Her mener Sløk å finne en motsigelse i Kierkegaards tankegang, idet hans påstand i utgangspunktet er at kristendommen prinsippielt sett er likegyldig til stat og statsteorier, samtidig som det "i hele det omfattende begrepsapparat, der behersker forfatterskapet, indeholdt eller underforstået en bestemt samfundsteori".¹⁸⁹ Kierkegaard tenkte med utgangspunkt i det samfunnet han levde i, og når han så at det var iferd med å endre seg radikalt, forsvant også noen av de uuttalte premissene for hans eksistensielle program. Derfor blir 1848 et skjebneår, ikke bare på grunn av de politiske omveltningene, men fordi disse virker som et skudd for baugen til hans egen livsforståelse og teoriutvikling.

Johannes Sløk identifiserer to paralelle og tidvis sammenløpende endringer i Kierkegaards tenkning i den siste delen av forfatterskapet. Den ene er nært knyttet til hendelsene i revolusjonsåret 1848 og prosessene i årene som fulgte. Dette var ifølge Sløk noe Kierkegaard tolket som en bestemt type samfunns sammenbrudd – et samfunn som "var den uuttalte og måske til en begyndelse ubevidste forudsætning for, at den antropologiske procedure i det hele taget lot sig gennemføre."¹⁹⁰ Overfor stat og styresett er kristendommen prinsippielt likegyldig, som universelt menneskelig og fomidler av en sannhet som står utenfor denne verden. Kirken gjør det mulig for folk å gjøre alt det andre livet krever, samtidig som det angir idealet som gir livet mening. Om Kierkegaard ikke er blind for de fattiges problemer, ser han den ulike fordelingen av midler og oppgaver som dels uunngåelig, og definitivt annenrangs i forhold til den uendelige forskjellen mellom menneske og Gud. For Kierkegaard får revolusjonsåret også en personlig dimensjon som gjør at han i ettertid gir det stor betydning: "1848 har een Forstand potenseret mig, i en anden Forstand knækket mig", skriver han i 49. Kombinasjonen av revolusjonen ("Forvirringen) og begynnende bekymringer for sin egen økonomiske fremtid setter han i en ny type press, som igjen sender ham inn i en ny type produktivitet. Det var under denne tiden store deler av *Sygdommen til Døden* og *Indøvelse til Christendom* ble skrevet.

Det tog svært paa mig. Desto stærkere reagerede min Aand. Jeg producerede stærkere end nogensinde, men mere end nogensinde som en Døende. Det er i retning af Christelig Sandhed

¹⁸⁸ Sløk, s 46

¹⁸⁹ Sløk, s 47

¹⁹⁰ Sløk, s 122

det høieste, der er mig forundt, det er vist. Men i en anden Forstand er det igjen for høit til at jeg levende kan saadan udenvidere overtage det, og *træde i Characteren*.¹⁹¹

Den andre, parallelle utviklingen Sløk beskriver er en endring i synet på kristendommen og hva den går ut på. Vendepunktet kommer i *Indøvelse i Christendom*, hvor fokuset rettes mot innholdet i Jesus' liv. Hovedpoenget i kristusoppfattelsen er fortsatt at han ikke kan sammenlignes med et menneske ved å gjøre innholdet i hans liv og lære til troens objekt, men med Anti-Climacus går han et skritt lenger i å stille konsekvensene av Jesus' fordringer til skue. Kristendommen blir noe ganske annet ved at det i dette verket gis et ytre uttrykk for sann etterfølgelse av Kristus. Tidligere i forfatterskapet har det vært etablert at kristendommen ikke kan komme til noe bestemt, synlig uttrykk: Man kan ikke se troens ridder. Endringen i *Indøvelse* er ikke at kirken ikke lengre skal understøtte og gi "alvor og gyldighed" til de normer og verdier som finnes i samfunnet. Det skal kristendommen i sin samfunnmessige funksjon fortsatt sørge for, skriver Sløk. Forskjellen er at tilbakevendingen til samfunnet nå er noe man "nådigst får lov til, når man har gjort indrømmelsen".¹⁹² Sløk forstår *Indøvelse* først og fremst strategisk, som en utfordring til Mynster om å komme med "Indrømmelsen" om at kirkens forkynnelse og praksis ikke strakk til. Med denne innrømmelsen mente Kierkegaard at Mynster og kirken ville kunne gjenvinne den autoritet den hadde tapt overfor både stat og folk. Protesten er mot den triumferende kirke, som ved å bli en del av det bestående har tonet ned kristendommens egentlige strenge budskap.

Kierkegaards hardknude

Selv om Kierkegaard aldri eksplisitt formulerte den samfunnsteorien Sløk mener å finne liggende under hans eksistensielle prosjekt, er det som skjer i slutten av førtiårene åpenbare vendepunkter i det som faktisk er, og blir, en omveltning og oppløsning av en gammel samfunnsorden. I løpet av noen få dager i mars ble eneveldet gjort om til et konstitusjonelt monarki, og en ny regjering insatt. Det var en folkelig seier, muliggjort av borgerskapets vekst og nasjonalliberale ledes oppslutning for sine politiske krav. I dette, at nettopp mengden som stiller seg bak en politikk skal være avgjørende, ligger Kierkegaards fornemmelse av at det som skjedde var en oppløsning og ødeleggelse av enkeltpersonens rolle

¹⁹¹ SKS 22, 265 (NB:196) (Min kursiv)

¹⁹² Sløk, s 81

i samfunnet. Demokratisering fordeler ansvar, anonymiserer makten og lammer de som skulle regjere av en "menneskefrykt" som ligger i behovet for støtte i folket. "Af alle Tyrannier er en Folkeregjering den qvalfuldeste, den aandløseste, ubetinget alt Storts og Ophøiets Undergang", skriver han i papirene 1848. "En Tyran er dog kun Een, man kan altsaa, hvis det saa synes En, indrette seg paa at undgaae ham (...). Men hvor skal jeg i en Folke-Regjering undflye Tyrannen", fortsetter han, og forklarer videre hva som opprører med ideen om at ens likemann også skal være hersker.¹⁹³ Når "mængden" blir den dominerende makten i samfunnet, vil både de regjerende, samt enkeltmennesket rammes av menneskefrykt, mener han. De flestes hovedanliggende blir fort å holde seg inne med majoriteten, og det blir vanskeligere å realisere og opprettholde seg selv som enkeltmenneske.

I den denne opptegnelsen bringes også Sokrates inn i bildet, og med det samme blir også forholdene for det evige i en gitt statsordning aktualisert:

At leve under en saadan Regjering er det meest Dannende for Evigheden, men den største Qval saa længe det staaer paa. Kun een Længsel kan man have, hiin socratiske at døe og at være død. Thi Sokrates han har døiet denne Aandsløshed, at Numerus er Regjeringen, at vi ikke Alle ere lige for Gud (this hvad bryder man sig om Gud i en Folke-Regjering!) men alle lige for Tallet!¹⁹⁴

Når hendelsene i 48 medfører en politisk vending for Kierkegaard, er det i bestemt opposisjon til den nye maktfaktoren i "det numeriske", hvor en gitt sak skal avgjøres av oppslutning, altså rent kvantitativt og "åndløst". Sokrates blir her den som går mot mengden, slik en filosof nødvendigvis må gjøre, ettersom mennesker i flokk per definisjon har lite kontroll og er drevet av flertallets lyster. Henvisningene her er blant annet til *Apologia* og *Faidon* hvor Sokrates står overfor henholdsvis folkedomstolen og den potensielle dødsstraffen.¹⁹⁵ Sokrates svarer til den situasjonen Kierkegaard skulle komme til å finne seg i, i et angrep som både retter seg mot både geistligheten og "mængden".

Mengden, forstått som mennesker i flokk, navnløse og hodeløse, angripes ikke, men er også egentlig uangripelig i kraft av sin hodeløshet. Det er i dette lys man kan se *Indøvelse* som et angrep på det bestående, for å forsvare det bestående mot mengden. Når Kierkegaard under Kirkekampen retter fingeren mot et bredere segment av publikum som leser artiklene, er det derfor i form av enkeltindivider han henvender seg til dem. Eller, i Sløks ord, "han

¹⁹³ SKS 27, s 484 (Pap 405)

¹⁹⁴ SKS 27, s 484 (Pap 405)

¹⁹⁵ SKS K27, s 485 (2 og 3)

angriber mængden for at være mængde; den *skulle* være enkeltpersoner."¹⁹⁶ Anklagen mot geistligheten har en noe mer kompleks bakgrunn. For det første er det viktig at skylden verken legges på de som initierte og gjennomførte revolusjonen, eller kongen. Men når kristendommen nå engang har blitt statskirke, er dens oppgave å sørge for, "at der i ethvert Øieblik findes et for Staten tilstrækkeligt Grundlag af politisk-indifferente det vil sige af virkelig religiøs beskjeftigede, gode Borgere", står det i en journalopptegnelse fra 1851.¹⁹⁷ Skulle dette vært mulig hadde imidlertid Mynster og det bestående en rolle å fylle. Når det allerede før revolusjonen hadde begynt å bli et klart standpunkt for ham at den offisielle kristendommen ikke var seg sin oppgave bevisst, og egentlig bedrev forfalskning av kristendommen, var det lagt opp til skuffelse for Kierkegaard. Resultatet ble at "det bestaaende" i hans øyne, ved å bli med og tilpasse seg den begynnende demokratiseringen, gjorde seg selv til "mængde".

Sløks konklusjon er at Kierkegaard motvillig ser sine egne begreper arbeide mot hverandre, noe som fører til at han i dagbøkene i de tause årene driver en hektisk kretsing om de samme temaene.

[H]an gør modstand mod sine egne tankers konsekvens og forsøger gang på gang at modificere, at holde tilbage eller at forlige de nye synspunkter med forfatterskabets apparatur. men han tvinges af tankens logik til at drage de uundgåelige konklusioner for til sidst at ende i en position der ikke er holdbar og derfor næsten med nødvendighed må resultere i en slags eksplosion: kirkestormen.¹⁹⁸

Kirkekampen forstås dermed som en konsekvens - ikke av forfatterskapet, men en uheldig begrepsutglidning som skjer i årene mellom 1851 og -54. Resultatet av at kristendommen med lidelsen og forfølgelsen som dens nødvendige konsekvens er at den får en ytre form, samt at det ifølge Sløk blir umulig å "leve rent ud som kristen i verden." Den andre konsekvensen av de to parallelle utviklingene i den politisk/sosiale og den teologiske tenkningen, er at Kierkegaard i sin stadige kretsing "glemmer" å holde de prinsippielt fra hverandre, fordi begge utviklingene leder til umuligheten av å være et kristent menneske i verden.

¹⁹⁶ Sløk, s 55

¹⁹⁷ SKS 24, s 167

¹⁹⁸ Sløk, s 82

Kingo vs Sløk

Anders Kingo mener Sløks fremstilling og konklusjon er feil på fire punkter. For det første mener han at forståelsen av Kierkegaards reaksjon på revolusjonsårene i 48-49 er feil ved at Sløk overdriver betydningen av "den underforståtte samfunnsteori" som forutsetning for Kierkegaard. Tvert imot har det vært et sentralt poeng for Kierkegaard at det kristne mennesket skal kunne leve under alle typer ytre omstendigheter. Det konservative, hierarkiske samfunnet han tenkte sine eksistensmuligheter i, var forståelseshorisont og et naturlig sted å plassere de konkrete eksistensene i, men "Kierkegaard ville aldri ophøje det i relativiteten stedte enevoldssamfund til noget "absolut" der skulle danne forudsætning for et liv i gyldighed og alvor." Videre mener han Sløk tar feil når han forstår konkretiseringen av lidelsen etter 48 som en "begrepsutglidning". Det er kun en aksentuering av en "formal lidelse" som alltid vil høre med den kristnes kollisjon med verden, og noe som har fulgt forfatterskapet siden *Frygt og Bæven*. Videre tilbakeviser Kingo Sløks påstand om at Kierkegaard mister grep om dialektikken mellom Gud og menneske i de tause årene. Det fjerde og viktige punktet går på Sløks påstand om Kierkegaard går bort fra forfatterskapets opprinnelige krav om at også den kristne skal leve et alminnelig liv ved at det kun er noe man aller nådigst får lov til i kraft av innrømmelsen.¹⁹⁹

Det er, som om Sløk hermed forudsætter, at den uendelige fordring er opfyldelig, og mener at kunne slutte, at hvis den ikke er det, så er den udialektisk. Hvis jeg har ret i denne antagelse, bestemmer Sløk kirkekampens intention forkert. (...) At understrege fordringen i en tid, hvor godtkøbskristendommen tog nåden forfængelig, var just Kierkegaards - dialektiske - intention med kirkekampen, svarende til den opbyggelse, der var forfatterskapets intention (...).²⁰⁰

Det siste avgjørende punkt for Kingo blir at det at den absolutte fordring per definisjon er uoppnåelig blir en nødvendig forutsetning for kirkekampen, i kraft av at "indrømmelsen" fastholdes som kategori. Dermed er det fortsatt nettopp innrømmelsen "der kan fri mennesket fra stilstandens dæmoni og genindsætte det i den uendelige fordrings kristelige fart"²⁰¹

Tolkningen til Kingo synes å stemme bedre overens med forståelsen av kirkekampen som en gjennomført og hvertfall delvis kontrollert sokratisk operasjon som på et nivå også - Kierkegaards personlige innsats til tross - tar kristendommen som et hypotetisk og i samfunnet gitt innhold. Som Anti-Climacus ønsker han å tvinge frem en redelighet overfor

¹⁹⁹ Kingo, s 464-65

²⁰⁰ Kingo, s 465

²⁰¹ Kingo, s 465

det forargerlige i både paradokset og den uoppnåelige fordringen. Det er ikke dermed sagt at det ikke er irrasjonelle elementer i måten Kierkegaard fører kampen på, eller hans intense og tidvis besatte forhold til både Mynster og Martensen. Til spørsmålet om kirkekampens intensjon hører også Kierkegaards selvbilde og forestilling om hvilken rolle han skulle spille i historien. At han oppfattet seg selv som mer enn genial og så seg selv i sammenheng med de aller største personlighetene og vendepunktene i historien gjorde sitt til å intensivere hans egen undring om hva som kunne være hans kall og oppgave. Dette synes han å ha blitt ganske klar på under kirkekampen, selv om det forble en uoverkommelig oppgave for ham å tre helt ut av dikterrollen. Samtidig har Kierkegaard *skapt* en karakter som han selv spiller ut. Gjennom "utførelsen" av kirkekampen setter han seg selv på en scene og bruker sin egen person bevisst. Nettopp denne bevisstheten på og bruken av sin egen rolle synes å være en definitiv ulikhet mellom Kierkegaard og Sokrates, som jo aldri skrev noe selv, og hvertfall delvis må sies å ha sitt utgangspunkt i Platon og de andre samtidige skribentene.

5 I Charakter

I tillegg til den saklige kritikken av kirken, hvor hans samfunnsforståelse, kristendomsforståelse og antropologi møtes, er Kierkegaards selvforståelse et viktig element i forståelsen av Kirkekampens innhold og utførelse. Hans tenkning foregikk i en kontinuerlig dialog med samtidens aktører og hendelser, med historien spesielt og Sokrates spesielt som konstant referansepunkt. Men spørsmålet er om Sokrates-skikkelsen var den samme gjennom forfatterskapet, og i hvordan bildet fra *Om Begrebet Ironi* henger sammen med det i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Kierkegaard går fra ifølge Himmelstrup og flere fra å behandle den ironiske Sokrates som en tvilsom skikkelse, til å løfte ham opp som det etisk, filosofisk og menneskelig høyeste. Med tesen om at "Subjectiviteten er Sandheden" holdes han i *Efterskrift* opp som en kontrast mot det hegelianske verdenshistoriske, objektive synet. Det sokratiske er også en streng eksistensiell disiplin, hvor det holdes fast på "den objektive Uvished" fremfor å gå videre sannheter man strengt tatt ikke kan besitte eller redegjøre for på noen likefrem måte. Sokrates uvisshet er derfor en valgt og anstrengende poisjon, fordi han heller vil eksistere enn å leve i noen forestilt evig sannhet. Lars O. Lundgren skisserer i sin bok om sokratesbilder gjennom historien, hvordan det også skjer visse forandringer i synet etter 1846.

I än högre grad än förut blir Sokrates under denne period "den eneste Tänker". Och i än högre grad kommer Kierkegaard at parallellställa, ibland rent av identifiera, sin egen uppgift med Sokrates'. Han kommer kort sagt att känna sig stå honom personligen nära på ett annat sätt än förut.²⁰²

At den personlige vurderingen gjennomgår en større forandring enn den objektive er et sentralt poeng også hos Himmelstrup, men hos ham stopper historien med *Efterskrift*. At det ikke forekommer noe radikalt *brudd* med Sokratesskikkelsen i det resterende forfatterskapet synes også å være på det rene, men det sokratiske blir nå også med som et sentralt moment både i den videre religiøse fordypningen og som kommentarer og kontrast til samtiden. Det er i denne siste fasen av forfatterskapet interessant å se hvordan Kierkegaards "pseudonyme tenkning" som alltid knytter seg til eksistensmuligheter først konsentrerer seg om kategorien om "den eksisterende tenker" og senere sannhetsvitnet. I forhold til den første er Sokrates selve eksempelet, mens sannhetsvitnet er utenfor hans førkristelige horisont. Hverken Kierkegaard eller Sokrates kvalifiserer til sannhetsvitne i Kierkegaards forståelse av begrepet,

²⁰² Lundgren, s 151

men "hiin oldtidens eenfoldige Viise" er alltid en modell for Kierkegaards tenkning, og hvordan han skal forholde seg redelig som person til den fordringen kristendommen gir.

Som Himmelstrup får frem i sin avhandling om *Kierkegaards Sokrates* fra 1924, er det ikke så mye det objektive bildet av Sokrates som endres, som et endret syn på ham som følge av Kierkegaards egen utvikling som tenker. Himmelstrups syn på avhandlingens Kierkegaard som en preget av en hegelsk konservatisme er imidlertid langt på vei tilbakevist av blant annet Stewart, og bildet endret seg ikke nødvendigvis så mye som Himmelstrup mener. Det er tydelig at Kierkegaard på tross av den mulige skepsisen til Sokrates som utenfor den alminnelige moral, allerede under avhandlingen setter ham ualminnelig høyt. Som utgangspunkt for forfatterskapets bruk av Sokrates ser vi ham mer som skikkelse enn person, som det høyest mulig menneskelige og grense for menneskelig kunnskap. Fra og med de *Philosofiske Smuler* og *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* fremstår han som et eksempel og en nærmest guddommelig figur i all sin ufeilbarlighet.

I karakter

I det som etterhvert bygger seg opp mot et nærmest uunngåelig oppgjør med sin egen samtid, prøves idealet mot virkeligheten, og Kierkegaard blir nødt til å konfrontere seg selv med sin egen rolle. Sokrates har tjent som modell på det største etiske menneske, men Kierkegaard er fortsatt for mye forfatter og dikter til å kunne sies å følge i hans fotspor. Når han i første nummer av *Øieblikket* annonserer at han inntil nå har operert i en kalkulert "Fjernhed" fra samtiden, ligger det en langvarig overveielse bak: Er han selv i stand til å utføre det han har foreskrevet? Det er en heroisk vending, men problemet har for Kierkegaard knyttet seg mer til i hvilken grad han har *rett* til å opptre som sannhetsvitne. Det er en diskusjon han har tatt med seg selv gjennom mange runder og et av de mest tilbakevendende temaene i journalene han skrev de siste årene. En av få daterte opptegnelser fra 25. april 1849 antyder noe om Kierkegaards selvforståelse i de senere år: Etter å ha vært gjennom en periode der han først har vurdert forfatterskapet som endelig avsluttet, og hatt tanker om å søke stilling som prest, har han nå slått det fra seg. Han forstår sin oppgave som en kristen oppgave, gitt av Gud, å fremstille og "belyse Christendommen". Men om han som tenker og forfatter oppfatter seg selv som ualminnelig begavet og skikket til denne oppgaven klarer han ikke å være begge deler - både dikteren og den "ethiske Karakter"

Kun een Ydmygelse skal jeg qua Forf[atter] tage af Guds Haand, som Alt - og personlig har jeg altid været dybt ydmyget - den er: at jeg ikke maa fordriste mig med selv i Virkeligheden at udtrykke Det, jeg fremstiller, efter den Maalestok jeg fremstiller det, som var jeg selv Idealet. Jeg har i denne Henseende at gjøre en Indrømmelse i Retning af overveiende at være Digter og Tænker.²⁰³

På samme måte som han ikke kunne bli ektemann, men likefullt med pseudonymen Assessor Wilhelm kunne være ekteskapets "meest begeistrede Forfægter", slår han nå fast at han slettes ikke har "Kræfter til at blive et Sandhedsvidne, der bliver ihjelslagen for Sandheden". "At jeg tilstaaer Dette, er Sandheden i mig", fortsetter han, og sukker tungt over å ha fått kristendommen som oppgave: "ak, jeg *er* det ikke, jeg er kun en christelig Digter og Tænker."²⁰⁴ Det er tydelig at han i det han gjennom artiklene forsøker å forklare og rettfærdiggjøre sin operasjon ved å vise til skikkelser som "Brand-Majoren", politidetektiven og "kun en Digter" også viser noe av denne diskusjonen han har hatt med seg selv, til leseren. Det kan synes som det trygge alternativet å forbli i rollen som dikter, men både de kristlige og de sokratiske idealene hindrer også det i å bli en enkel oppgave.

Hva nå Styrelsen ville gjøre med ham etter at arbeidet var utført visste han ikke var opp til ham, selv om han i sine pedagogiske meddelelser til publikum forsøkte å diktere hva han selv mente det kunne være. Selv hadde han opptredd og gjennomført rollen som Sokrates for å stille diagnosen på et samfunn og en kirke som tydeligvis hadde overlevd seg selv. Som Sokrates i *Om Begrebet Ironi* ville det også vært hemmende for rollen han ønsket å spille om han skulle moderert seg og gått inn i noen form for dialog eller samarbeid om hvordan nå kirken skulle organiseres og kristendommen forkynnes. Det avgjørende var uansett den enkelte, og overfor denne kunne han bare lede et stykke på vei.

²⁰³ SKS 21, s 367

²⁰⁴ SKS 21, s 367-8

Litteraturliste

- Bukhdal, Jørgen. *Søren kierkegaard og den menige mand*. København: C. A. Reitzels Forlag, 1996
- Hall, Amy Laura. *Kierkegaard and the Treachery of Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002
- Himmelstrup, Jens. *Kierkegaards opfattelse af Sokrates*. København: Busck, 1924
- Howland, Jacob. *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- Jensen, Jørgen Bonde. *Jeg er kun en Digter. Om Søren Kierkegaard som skribent*. København: Babette, 1996
- Kiercke, Kirsten. "Philosophiske Smuler", i *Den udødelige: Kierkegaard lest værk for værk*, red. Tonny Aagaard Olesen & Pia Søltoft. 105-117 København, C.A. Reitzels Forlag, 2007
- Kingo, Anders. *Analogiens teologi. En dogmatisk studie over dialektikken i Søren Kierkegaards opbyggelige og pseudonyme forfatterskab*. København: GAD, 1995
- Kirmmse, Bruce. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington: Indiana University Press, 1990
- Lundgren, Lars O. *Sokratesbilden. Från Aristofanes til Nietzsche*. Stockhom: Almqvist & Wiksell, 1978
- Lønning, Per. *Samtidighedens situation. En studie i Søren kierkegaards kristendomsforståelse*. Oslo: Forlaget Land og kirke, 1954
- Nielsen, Rasmus. *S. Kierkegaard's Bladartikler : med Bilag samlede efter forfatterens Død / udgivet som Supplement til hans øvrige Skrifter af R. Nielsen*. København, Reitzel, 1857
- Nordentoft, Kresten. *"Hvad siger Brand-Majoren?". Kierkegaards opgør med sin samtid*. København: GAD, 1973

- Olesen, Tonny Aagaard. "Om Begrebet Ironi", i *Den udødelige: Kierkegaard lest værk for værk*, red. Tonny Aagaard Olesen & Pia Søltoft. 35-51 København, C.A. Reitzels Forlag, 2007
- Poole, Roger. *Kierkegaard. The Indirect Communication*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1993
- Sløk, Johannes. *Da Kierkegaard tav: Fra forfatterskap til kirkestorm*. København: Hans Reitzels Forlag, 1980
- Stewart, Jon. *A History of hegelianism in Golden Age Denmark: Tome II: The Martensen Period: 1837-1842*. C.A. Reitzels Publishers 2007
- Schiørring, J. H. "Martensen", i *Bibliotheca Kierkegaardiana 10: Kierkegaard's Teachers*, red. Niels Thulstrup & Maria Mikulová Thulstrup. 177-207 København, C. A. Reitzels Forlag, 1982
- Thompson, Curtis L. *Following the Cultured Public's Chosen One: Why Martensen Mattered to Kierkegaard*. København: Museum Tusculanum Press, 2008
- Thulstrup, Niels, "Martensen's Dogmatics and its Reception", i *Bibliotheca Kierkegaardiana 13: Kierkegaard and the Church in Denmark*, red. Niels Thulstrup & Marie MikulováThulstrup. 169-197 København, C. A. Reitzels Forlag, 1984.